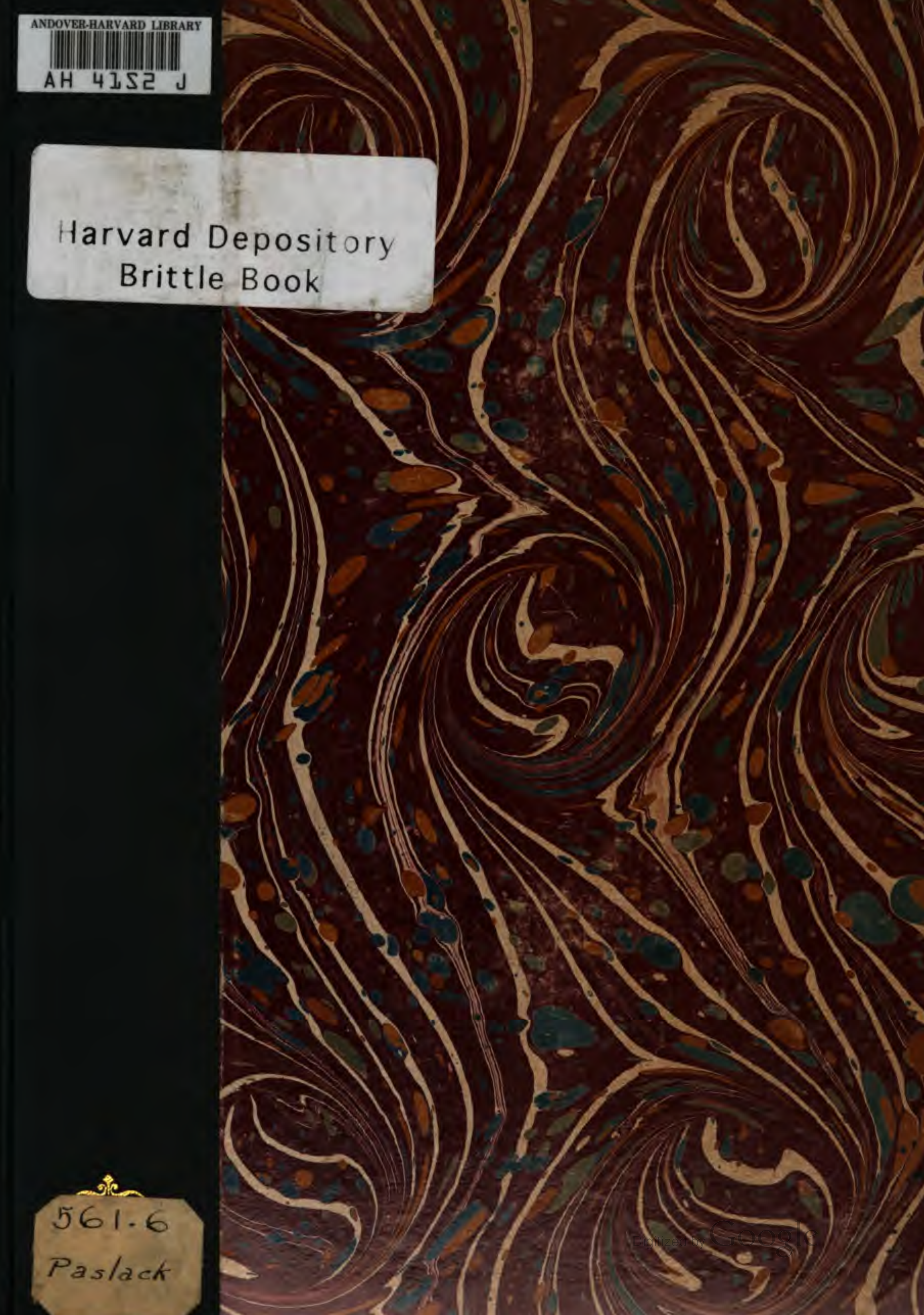

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4152 J
Harvard Depository
Brittle Book
561.6
Paslack


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
ET
CHRISTO ECCLESIAE
VE RI TAS


Digitized by Google

EXEGETISCHE BEMERKUNGEN

ZU

MATTH. 6, 9—13 UND LUK. 11, 2—4

EIN VORTRAG

TEILWEISE GEHALTEN AUF DER FELLINSCHEN

SPRENGELSSYNODE

AM 1. JUNI 1904 A. ST.

VON

H. EWALD PASLACK

PASTOR A. D. IN OBERPAHLEN (LIVLAND)



STRASSBURG

J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1905

Der Vortrag konnte auf der Fellinschen Sprengelssynode nur teilweise verlesen werden, weil er für die zugemessene Zeit zu lang war. Infolgedessen stellte der Autor die Veröffentlichung desselben durch den Druck in Aussicht in der Hoffnung, daß es auch andere Synoden und Konferenzen interessieren werde, die in dem Vortrage untersuchte Sache in Erwägung zu ziehen.

Die auf den Autor fallende Hälfte vom Reingewinn ist für die Leipziger Mission bestimmt.

Wenn ich mich in diesem Vortrage dem Vaterunser zuwende, so kann ich die Form und den Inhalt dieses Gebetes nur von dem Standpunkte aus erfassen, auf dem ich bezüglich des Charakters der Evangelien stehe, und, wie ich hoffe, wird von demselben aus dieses Gebet verständlich werden. Bevor ich diesen Standpunkt gefunden, war mir das Vaterunser immer unverständlich gewesen, obgleich an Erklärungen desselben, sowohl in wissenschaftlicher, als auch in praktischer Beziehung, von den ältesten Zeiten her bis in die neueste Zeit hinein kein Mangel gewesen ist.

Alle diese Erklärungen, oder auch nur die wichtigsten unter ihnen hier zu berücksichtigen, halte ich nicht für geboten, weil mein Standpunkt, von dem aus ich das Vaterunser betrachte, ein durchaus anderer ist, als die Standpunkte es sind, von denen aus es bisher betrachtet worden ist. Darum ist die Hauptdifferenz zwischen meiner Auslegung des Vaterunsers und den anderen Auslegungen auch nicht in den Resultaten zu suchen, zu denen wir gelangt sind, sondern in der Verschiedenartigkeit der Standpunkte, von denen aus wir dasselbe beurteilen, und sobald in Bezug auf diese eine Verständigung und Einigung erzielt sein wird, werden sich alle Differenzen in den Resultaten, zu denen wir gelangt sind, oder wenigstens die meisten unter ihnen, von selbst ausgleichen, ohne daß über dieselben eine eingehende Auseinandersetzung erforderlich wäre.

Was nun meinen Standpunkt bezüglich des Charakters der Evangelien betrifft, so habe ich denselben in der Monatsschrift zur Erforschung und Ausübung der Seelsorge, «die Seelsorge in Theorie und Praxis», herausgegeben von Pfarrer Dr. J. Jäger, Amberg (Bayern), Verlag von Arwed Strauch in Leipzig, Jahrg. VIII, 1903, Hft. 7, pag. 201 ff., in meinen exegetischen Bemerkungen zu Matth. 5, 1—26 für Seelsorger, gekennzeichnet und darüber auch vor den Amtsbrüdern des Fellinschen Sprengels am 9. Dezember 1903 in Fellin einen Vortrag gehalten und fühle mich daher der Verpflichtung überhoben, denselben hier nochmals auseinanderzusetzen. Es dürfte also genügen, kurz darauf hinzuweisen, daß ich die Evangelien für alttestamentliche Schriften halte. Mithin ist auch alles, was in denselben enthalten ist, bis auf die Weissagungen, die auf die neutestamentliche Zeit gehen, alttestamentlich aufzufassen und zu erklären. Durch einen Vergleich mit dem, was ich zu dieser Frage in oben genannter Zeitschrift, in der mein Artikel leider noch nicht bis zum Ende erschienen ist, gesagt habe, wird diese kurze Bemerkung verständlich werden.

Fassen wir das Vaterunser als ein alttestamentliches Gebet, das Jesus die Jünger für die Zeit zu beten gelehrt hatte, so lange der heilige Geist über sie noch nicht ausgegossen war und sie noch keine Christen, keine Glieder der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, oder der βασιλεία τοῦ θεοῦ geworden waren und noch keine ἐκκλησία gebildet hatten, — vergleiche meinen Artikel, «der Begriff der ἐκκλησία im christlichen Sinn», in oben genannter Zeitschrift, Jahrg. VII, Hft. 8 und 11, — so wird meine Meinung über dieses Gebet auf dem kürzesten Wege und am deutlichsten klar werden, wenn ich es hier in der Form zitiere, die es meiner Ansicht nach ursprünglich gehabt hat, um daran meine Erklärung dessen zu knüpfen, wie es die Gestalt erlangt, die es gegenwärtig besitzt, und in der es von den Christen als Gebet verwendet wird und zwar in der Ueberzeugung, daß es in der nunmehr üblichen

Form von Jesu seinen Jüngern als Mustergebet, das für alle Zeiten gültig sein solle, gelehrt worden sei.

Das Vaterunser hat meiner Ansicht nach folgende Gestalt, in der es von Christo ursprünglich gelehrt worden ist, gehabt: Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ'ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Das Vaterunser in der gegenwärtigen Gestalt beruht auf Veränderungen und Zusätzen, die es zu dem Zwecke erhalten hat, um es geeignet zu machen, auch von Christen als Gebet benutzt zu werden.

Diesen allgemeinen Bemerkungen sollen die Bemerkungen im einzelnen folgen.

Das Vaterunser in seiner ursprünglichen Form wird sich in allen seinen Teilen als alttestamentliches Gebet erweisen. Es konnte auch kein anderes sein, weil die Jünger Jesu damals, als dieser es sie beten lehrte, noch ganz auf alttestamentlichem Boden standen; denn den heiligen Geist hatten sie noch nicht empfangen, der sie befähigt, oder berechtigt hätte, sich in ihren Gebeten an Gott in anderer Weise, oder in anderem Sinne zu wenden, als sie das in dem Bunde zu tun berechtigt waren, den Gott mit seinem Volke Israel geschlossen hatte.

Als aber durch den Empfang des heiligen Geistes, d. h. durch Aufnahme des Wesens Gottes in ihr menschliches Wesen, am ersten Pfingstfeste die Wandlung in den Jüngern Jesu sich vollzog, in der sie aus Gliedern des alttestamentlichen Bundesvolkes Glieder des Leibes Christi, d. i. der Gemeinde desselben, und aus Knechten Gottes Kinder Gottes wurden, standen sie in der Folgezeit in einem ganz anderen Verhältnisse zu Gott, als es das Verhältnis früher gewesen war, und das hatte auf ihre spätere Stellung zu Gott und auf ihr Verhalten zu ihm, wie im allgemeinen, so auch in ihren Gebeten im speziellen durchgreifende Veränderungen zur Folge.

Infolgedessen mußte auch das Vaterunser, auf das wir uns hier ausschließlich beschränken, im christlichen

Sinne umgearbeitet werden, um es für neutestamentliche Zwecke, also für Christen brauchbar zu machen; denn so, wie es von Christo gelehrt worden war, war es wohl für Glieder des alttestamentlichen Bundesvolkes von hervorragendem Werte, in christlichen Zeiten, d. h. für Christen aber nicht verwendbar. Diese Umgestaltung hatte sich in der ersten Christenheit offenbar sehr früh vollzogen, nicht aber durch eine prinzipielle Umarbeitung des Gebetes durch die Apostel, oder Evangelisten, weil dann doch in irgend einem apostolischen Sendschreiben, etwa bei Jakobus, irgend welche Beziehung auf dasselbe stattgefunden hätte, sondern wohl durch den Gebrauch desselben in der Gemeinde, die von diesem Vermächtnisse Jesu an seine Jünger nicht lassen wollte, es aber in der vorhandenen Form nicht brauchen konnte, woraus sich auch die verschiedenen Emendationen leicht erklären, wie sie sich einerseits bei Matthäus und Lukas finden, und andererseits in den verschiedenen Handschriften und von den ältesten Auslegern dieses Gebetes nicht übereinstimmend bezeugt werden. Durch den verschieden umgestalteten Text des Vaterunsers in der Gemeinde mag denn der ursprüngliche Text in den Evangelien beim Abschreiben derselben ersetzt worden sein.

Daß z. B. Matthäus die Umgestaltung des Vaterunsers nicht selbst vollzogen hat, geht wohl am deutlichsten aus dem durch die Umarbeitung gestörten Zusammenhang hervor, in welchem sich dasselbe im Matthäusevangelium findet; denn V. 14 schließt sich daselbst unmittelbar an V. 12 an, wodurch V. 13 als Einschiebsel, das nicht in den Zusammenhang paßt, erscheint. Hätte Matthäus selbst die Umarbeitung des Vaterunsers vollzogen, so hätte er ohne Zweifel V. 14 geschickter mit V. 13 verbunden, als es jetzt geschehen ist. Ebenso ist auch Lukas an der Umgestaltung des Vaterunsers unbeteiligt gewesen; denn es bezeugen der Gnostiker Marcion um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, eine alte Evangelienminuskel und um die Mitte des vierten Jahrhunderts Gregor von Nyssa es ausdrücklich, daß der ursprüngliche Text des Vater-

unsers im Lukasevangelium anders gelautet habe, als wir ihn jetzt besitzen. Ein anderer Beweis dafür, daß die Umgestaltung des Vaterunsers durch die Gemeinde und nicht durch die Apostel oder Evangelisten geschehen ist, ist der, daß dieselbe sich mehr nach dem religiösen Gefühle von Laien, als auf Grund theologischer Erkenntnis, wie darauf später hingewiesen werden soll, vollzogen hat; denn sie ist weder konsequent, noch präzis, wie bei Laien das religiöse Gefühl auf Kosten einer korrekten Wiedergabe der Gedanken zum Ausdrucke zu gelangen pflegt.

Das ursprüngliche Vaterunser war von Jesu auf Bitten der Jünger diesen gelehrt worden. Jesus betete, und als er aufhörte, Luk. 11, 1, sagte einer von seinen Jüngern zu ihm: «Herr lehre uns beten, so wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat». Er sprach zu ihnen: «Wenn ihr betet, so sprechet: πάτερ» u. s. w.

Der Vatername Jahwes bezog sich zur Zeit des alten Testamentes nicht auf die einzelnen Glieder seines Bundesvolkes, sondern auf dieses selbst, Ex. 4, 22, indem nicht die einzelnen Glieder die Söhne Jahwes genannt wurden, sondern so wurde das Bundesvolk Jahwes selbst genannt, um dessentwillen, daß es der Liebling Jahwes war, Hos. 11, 1. Jedes einzelne Glied des Bundesvolkes hatte an der Gottessohnschaft nur insofern Anteil, als es eben ein Glied des Bundesvolkes war. Wenn auch in den Propheten damit ein Anfang gemacht wird, die Gottessohnschaft von der Gesamtheit des Bundesvolkes auf die einzelnen Glieder desselben zu übertragen, insofern als diese Gesamtheit בָּנִים, Jes. 1, 2; 30, 1 und namentlich 30, 9, also im Plural Söhne Jahwes genannt wird, so bleibt dieses doch immer nur ein Anfang, der sich in der apokryphischen Zeit, Weish. 2, 16. 18, Sir. 23, 1, wahrscheinlich durch die Berührung mit der hellenischen Anschauung vom πατρικόν im Wesen der Gottheit zur individuellen Anrufung Gottes als Vater entwickelte, welche Sitte von Jesu allerdings in dem Sinne verwandt werden konnte, daß er seinen Jüngern um dessentwillen, daß sie

seine Jünger und damit Gotte besonders lieb waren, es gestattete, Gott in besonderem Sinne Vater zu nennen. Der besondere Sinn aber war nicht der, daß die Jünger schon etwa damit, daß sie seine Jünger geworden waren, ihrem Wesen nach Söhne Jahwes geworden wären, wie er selbst seinem Wesen nach Gottes Sohn war, weshalb er sich auch niemals mit seinen Jüngern zusammen als Söhne Gottes bezeichnet und etwa πάτερ ἡμῶν jemals gesagt hätte, sondern sie waren in bis dahin üblichem Sinne Söhne Gottes, aber in hervorragender Weise, insofern als sie dadurch Gott besonders lieb geworden waren, daß sie Jesum als ihren von Gott gesandten Heiland erkannt hatten.

Wenn nun im Judentume, wie es sich in seiner Berührung sowohl mit dem Hellenentume, als auch mit dem Christentume nach Christo entwickelte, die Benennung Gottes als des Vaters in seinem Verhältnisse zu den einzelnen Juden allgemein üblich geworden war, wie die Hellenen Zeus in ehrender Anrede Vater nannten, ja wie Gott sogar auch als Vater im Himmel genannt wird, und Zeus von den Hellenen πάτερ Ὀλύμπου angeredet wurde, so kann bei dieser Erweiterung des Vaterbegriffes im Judentume sehr wohl der Umstand ebenfalls mitgewirkt haben, daß die Christen, die nach ihrer Taufe, also nach dem Empfange des heiligen Geistes, des Wesens Gottes, ihrem Wesen nach Gottes Kinder geworden waren, und diese ihre Gotteskindschaft den Juden gegenüber, die in der Knechtschaft Gottes verblieben waren, nachdrücklich betonten. Dadurch mochten sich die Juden veranlaßt gesehen haben, sich auf ihre Gotteskindschaft, die im Gesetze in Bezug auf das ganze Bundesvolk wohl begründet und in den Propheten in Bezug auf die einzelnen Glieder desselben angedeutet war, zu besinnen und den Christen gegenüber geltend zu machen, um ihnen dieselbe abzusprechen.

Aber nicht um dieses jüdischen Gegensatzes, sondern um ihrer eigenartigen Gotteskindschaft willen hatten die Christen das Recht, sich als Kinder des Vaters, der im

Himmel ist, zu wissen, der ihnen die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, oder τοῦ θεοῦ gesandt und sie in dieselbe aufgenommen hatte, und Gott in diesem Sinne anzureden und darum die ursprüngliche Anrede des Vaterunsers, πάτερ, dahin zu erweitern, daß sie, und zwar mit Fug und Recht, hinzufügten, ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

So begann die Umwandlung des ursprünglich jüdischen Gebetes, das wir jetzt das Vaterunser nennen, in ein christliches Gebet, wie es nach volkstümlicher Auffassung von den Christen gebetet werden kann, während dieses Gebet in seiner ursprünglichen Form als ein mustergültiges Gebet für jüdische Katechumenen bezeichnet werden muß. Es ist so großartig, daß es unmöglich von Menschen erfunden sein kann, sondern sicherlich von Christo selbst gelehrt worden ist, was wir von unserem Vaterunser allerdings nicht sagen können. Es trägt zu sehr die Spuren eines menschlichen Machwerks an sich.

Der Zusatz, «unser, der du bist im Himmel», würde im Munde des Christen in Bezug auf diesen und auf dessen Mitchristen bedeuten, daß wir Christen, die wir, wie Luther treffend sagt, «deine rechten Kinder sind», im Unterschiede von Kindern, die das Kindesrecht nur im übertragenen Sinne, oder in bedingtem Maße besitzen, das Vertrauen zu dir, unserem himmlischen Vater, haben, daß du als Vater uns liebst und um deiner Liebe Willen unser Gebet gern erhörst, und als himmlischer Vater im Unterschiede von unseren irdischen Vätern, die ja auch um ihrer Liebe willen zu ihren Kindern, diesen alles Gute zu geben wünschen, aber nicht immer zu geben vermögen, uns auch geben kannst, um das wir dich im Namen deines lieben Sohnes, Jesu Christi, bitten. Der Zusatz, «der du bist im Himmel», ist also nicht im lokalen Sinne zu fassen, wie auch für Luther in der Erklärung der ersten Bitte die Ausdrücke, «Vater im Himmel», und «himmlischer Vater», gleichbedeutend sind. Die Umgestaltung dieser Anrede ist einwandfrei richtig und gut.

Die erste Bitte hat bei Matthäus und Lukas den

gleichen Wortlaut, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, der für die ursprüngliche Form derselben anzusehen ist. Merkwürdigerweise ist aber diese Bitte von den Umarbeitern des Vaterunsers, die es zu einem christlichen Gebete machen wollten, nicht verändert worden, obgleich diese Bitte nach Form und Inhalt kein christliches Gebet sein kann, wenn man nicht so leicht über dieselbe hinwegsieht, wie das bisher immer geschehen ist. Die Schwierigkeiten bei der Umgestaltung dieser Bitte wären jedenfalls nicht unüberwindlich gewesen, wahrscheinlich war aber das Sprachgefühl der griechisch redenden Bevölkerung Asiens so abgestumpft, daß sie die Inkorrektheit im Ausdrucke nicht mehr empfand.

Es handelt sich hier um die aoristische passivische Imperativform ἁγιασθήτω von ἁγιάζειν. Wie der Aorist überhaupt das Präteritum der eintretenden Handlung ist, so bezeichnet der aoristische Imperativ insonderheit gleich dem Konjunktiv, Optativ und Infinitiv des Aorists die eintretende Handlung schlechthin, mag dieselbe nun in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft liegen, und bezeichnet keineswegs, wie das Präsens das tut, die dauernde Handlung in der Gegenwart, oder mit Beziehung auf den präsentischen Imperativ die schlechthin dauernde Handlung in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft. Es kann sich hier also nicht um eine Handlung handeln, die sich stetig vollzieht, sondern um eine Handlung, die einmal eintritt, sich dann aber nicht mehr wiederholt.

Außerdem handelt es sich hier nicht um die Gottesnamen im allgemeinen, oder gar um alles, wodurch sich Gott offenbart, etwa um das Wort Gottes, wie Luther erklärt, und wie es allgemein angenommen wird, daß die erste Bitte diesen weiten Sinn haben soll. Es handelt sich in derselben vielmehr ausschließlich um den Vaternamen Gottes.

Der ursprüngliche Sinn dieser Bitte ist also der, daß der Zeitpunkt eintrete, in welchem der Vatername Gottes seine volle Bedeutung erlangt, die er im alten Testamente noch nicht gehabt hat und nicht haben konnte, da es

vor der Ausgießung des heiligen Geistes keine Kinder Gottes gab, die es ihrem Wesen nach gewesen wären, sondern nur Lieblinge Gottes, wenn man den in den Apokryphen erweiterten Begriff der Kinder Gottes gelten lassen will, die aber in dem Sinne keine Kinder Jahwes waren, wie die Christen seit dem ersten Pfingstfeste, oder seit ihrer Taufe es sind. Auf das Ereignis am ersten Pfingstfeste nun zielt die erste Bitte ab, nämlich darauf, daß der Zeitpunkt eintreten möge, an welchem Gotte Kinder seinem Wesen nach geboren würden und er dadurch ein Vater werde, der ein solcher nicht mehr im uneigentlichen Sinne ist, wie er es bisher gewesen, als er nur Lieblinge seine Kinder nennen durfte, sondern ein Vater von Kindern, die sein Wesen an sich tragen, also nicht mehr angenommene Kinder sind, sondern wirkliche, rechte Kinder, deren rechter Vater er dann ist. Dadurch sollte der Vatername Gottes geheiligt, also von allen Vaternamen, die es bis dahin gegeben hat, ausgesondert und für alle Zeiten zu einem einzigartigen gemacht werden.

Die erste Bitte hat sich am ersten Pfingstfeste erfüllt und kann sich an Christen zum zweiten Male nicht mehr erfüllen, weshalb es für Christen ausgeschlossen ist, dieselbe überhaupt noch in ihrem ursprünglichen Sinne zu beten. Sie wäre in der christlichen Zeit eine Bitte für jüdische Katechumenen, die sich auf ihre Taufe vorbereiten, und die dann mit dieser Bitte darum bäten, daß der Vatername Gottes auch bei und an ihnen zu seiner vollkommenen Bedeutung gelange. Für heidnische Katechumenen war das ursprüngliche Vaterunser überhaupt nicht bestimmt, weshalb in den apostolischen Sendschreiben an heidenchristliche Gemeinden desselben keinerlei Erwähnung geschieht, obgleich es bei ihnen ja auch Katechumenen gab. Damit soll nicht gesagt sein, daß aus der Heidenwelt nicht auch Kinder Gottes dem Wesen nach geboren werden können, gewiß kann das geschehen, ist geschehen und geschieht auch immer noch in der Heidenmission, sondern nur, daß die Heilsvorbe-

reitung für diese eine ganz andere ist, als sie es für diejenigen gewesen, die aus Israel als Kinder Gottes hervorgegangen sind. Worauf Israel auf Grund der Verheißungen Jahwes ein Anrecht hatte, das haben die Heiden sich als ein Gnadengeschenk von Gott zu erbitten. Darum haben sie kein Recht, vor Gott mit der Bitte, ἁγιασθήτω, oder ἐλθέτω, oder γενηθήτω hinzutreten, sondern werden bitten müssen, daß Gott auch ihnen alles aus Gnaden gewähren wolle, was er seinem Volke Israel verheißen.

Um nun aber das Vaterunser so zuzuschneiden und umzugestalten, daß es auch für Christen und in gleicher Weise für Heidenchristen paßte und auch von diesen gebetet werden könnte, wie ein solches Bestreben vorgelegen hat und durch welches es seine Umgestaltung erfahren, in der es in den Evangelien vorliegt, so hätten vor allen Dingen die aoristischen Imperative beseitigt werden müssen. Da das nun aber nicht geschehen ist, so muß man daraus schließen, daß Judenchristen, und zwar in Anlehnung an jüdische Gebete, die Umgestaltung des Vaterunsers vollzogen haben, denen das nicht zum Bewußtsein kam, daß die aoristischen Imperative in ein Gebet für Heidenchristen nicht hineingehören.

Kehren wir zur ersten Bitte zurück, so gilt es, auch darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn Judenchristen die Umgestaltung des Vaterunsers vollzogen haben, es ihnen passiert ist, wohl wegen Mangels an Sprachgefühl für das Griechische, die erste Bitte unverändert zu lassen, ohne es zu empfinden, daß es auch ihnen, den Judenchristen, wie überhaupt Christen, unmöglich ist, diese Bitte in ihrer ursprünglichen Form zu beten; denn sie ist bereits erfüllt worden und kann in Bezug auf Christen in keiner Weise nochmals erfüllt werden. Sie haben den heiligen Geist einmal empfangen und zum zweiten Male empfängt man ihn nicht mehr.

Freilich wird diese Bitte jetzt ja auch anders gedeutet und Christen in einem anderen Sinne erklärt, welche Erklärung aber der Wortlaut der Bitte nicht zuläßt. Die

damaligen Judenchristen haben die erste Bitte wohl geglaubt, ebenso verstehen zu dürfen, wie man sie jetzt zu erklären pflegt, ohne es zu empfinden, daß ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου im Griechischen unmöglich den Sinn haben kann, den man jetzt der Bitte unterschiebt, um überhaupt zu derselben etwas sagen zu können. Es soll jetzt heißen, daß der Name Gottes von uns heilig gehalten werde, weil Gott sich durch seinen Namen den Menschen geoffenbart hat, und daß sein Wort, welches die vollkommenste Gottesoffenbarung enthält, von uns lauter und rein gelehret werde und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach lebten, was aber jene Bitte ihrem Wortlaute nach gar nicht besagt. Wollte man ergänzend hinzufügen διὰ ἡμῶν, so wäre damit auch wenig geholfen; denn erstens ist es nicht griechisch möglich, sich im Gebete so auszudrücken, und zweitens wäre es in jeglicher Sprache mindestens lächerlich, einen Wunsch in der dritten Person auszudrücken, den man selbst zu erfüllen sich für gebunden erachtet. Um die erste Bitte in dem Sinne auszusprechen, wie sie jetzt verstanden und erklärt wird, hätte sie so umgestaltet werden müssen: δίδου ἡμῖν ἁγιάζειν τὸ ὄνομά σου, — ἁγιάζειν im Sinne von verehren —, dann wäre die Sache in Ordnung gewesen. Leider ist das aber nicht geschehen.

Es ist jedoch noch ein anderer Erklärungsgrund dafür denkbar, weshalb diese Bitte unverändert geblieben ist. Es könnte gemeint worden sein, daß Gotte nicht allein am ersten Pfingstfeste Kinder seinem Wesen nach geboren worden sind, sondern daß die Geburt solcher Kinder bei jeder Taufe während der Entwickelung der christlichen Kirche sich immer und immer wieder vollzieht, wodurch der Vatername Gottes nicht nur bei dem erstmaligen Akte solcher Geburt zu seiner Vollendung gelangt ist, sondern fort und fort immer und immer wieder erneuert wird. Darum könne diese Bitte immer noch gebetet werden und zwar in dem Sinne, daß die Heiligung des Vaternamens Gottes sich solange vollziehe, wie ihm Kinder in der Taufe geboren werden.

Wenn diese Gedanken für die Beibehaltung der ursprünglichen Form der ersten Bitte maßgebend gewesen sein sollten, so muß man sie doch als inkorrekt bezeichnen; denn das ist gar nicht der Fall, daß der Vatername, den jemand bei der Geburt seines ersten Kindes erhalten hat, durch die Geburten der nachfolgenden Kindern wieder erneuert wird. Ist jemand Vater, so ist er es, ob er ein Kind, oder zehn Kinder hat. Das macht keinen Unterschied; denn was jemand ist, das kann er nicht mehr werden. So geschieht auch die Heiligung des Vaternamens Gottes nicht von neuem bei der Geburt jedes nachfolgenden Gotteskindes, sondern ist geschehen am ersten Pfingstfeste bei der Geburt seiner ersten Kinder. Mithin wäre es wohl möglich, darum zu bitten, daß der Akt immer und immer wieder und oft eintrete, daß Gotte Kinder geboren werden d. i. in der heiligen Taufe, aber das besagen die Worte, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, nicht, in denen es sich vielmehr darum handelt, daß der Vatername Gottes zu seiner vollen Bedeutung gelange, was durch die Geburt der nachfolgenden Gotteskinder gar nicht mehr geschieht, weil es am ersten Pfingstfeste bereits voll und ganz geschehen ist. Mithin kann sich der aoristische Imperativ, ἁγιασθήτω, nur auf das beziehen, was sich am ersten Pfingstfeste ereignet hat.

Anders verhält es sich schon mit der zweiten Bitte. In einer Evangelienminuskel, — cf. Zahn, das Evang. des Matth., pag. 267, Anm. 164, — lautet die zweite Bitte, ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, und Gregor von Nyssa bezeugt, daß die ursprüngliche Form dieser Bitte bei Lukas so gelautet habe, indem die Evangelienminuskel nur in der Wortstellung von der Ueberlieferung des Gregor von Nyssa um ein Geringes abweicht. Dieser liest nämlich τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα statt τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον. Aehnlich lautet das Zeugnis des Gnostikers Marcion, der freilich die zweite Bitte an Stelle der ersten hat, woraus vielleicht geschlossen werden darf, daß bereits zu Marcions Zeiten im Abendlande, wo dieser

lebte und wirkte, — in Rom —, bei der Umgestaltung des Vaterunsers in ein christliches Gebet die erste Bitte ganz fortgelassen war, weil es schwer hielt, ihr einen eschatologischen Charakter zu geben.

Die Bitte enthält nach jener Evangelienminuskel eigentlich zwei Bitten, erstens die Bitte um den heiligen Geist und zweitens die Bitte um unsere Reinigung, so daß es sehr wohl gestattet erscheint, den ersten Teil für die ursprüngliche zweite und den zweiten Teil für die dritte Bitte zu halten. Da aber durch eine spätere Hand nur der erste Teil bei Lukas durch die zweite Bitte, ἐθλάτω ἡ βασιλεία σου, ersetzt worden ist und die dritte Bitte keinen Ersatz erhalten hat, wie bei Matthäus mit γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, sondern überhaupt ganz in Wegfall gekommen ist, so könnte es sein, daß entweder jener zweite Teil, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, ursprünglich zur zweiten Bitte gezählt wurde, oder überhaupt eine spätere Konjektur ist, was mir aber weniger wahrscheinlich erscheint. Vielmehr neige ich der Ansicht zu, daß καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς die dritte Bitte des Vaterunsers gewesen ist, die später bei der Umgestaltung desselben in der dritten Bitte, wie sie bei Matthäus sich findet, einen Ersatz erhalten hat. Daß jene Evangelienminuskel den ursprünglichen Text der zweiten Bitte enthält, daran zu zweifeln dürfte in Rücksicht darauf unmöglich sein, daß derselbe so vorzüglich zur ersten Bitte paßt, daß diese durch jene überlieferte Fassung der zweiten Bitte erst das Siegel für ihre Wahrheit erhält, was von der gegenwärtigen Fassung der zweiten Bitte nicht gesagt werden kann.

War in der ersten Bitte darum gebeten worden, daß Gott den Zeitpunkt herbeiführe, in welchem sein Vatername durch die Geburt von Kindern, die sein Wesen an sich tragen, zur vollen Bedeutung gelange und er selbst in vollstem Sinne des Wortes ein Vater werde, so wird in der zweiten Bitte um den Eintritt des Aktes gebeten, in der sich die Geburt der Gotteskinder vollzieht, die Träger des Geistes, des Wesens Gottes, des heiligen

Geistes, der heilig im Unterschiede von allen sonstigen Geistern, die noch existieren, genannt wird, und damit dem Wesen nach Gottes Kinder sind. Zu dem Imperativ des starken aktiven Aorists ἐλθέτω oder ἐλθάτω wäre dasselbe zu sagen, was zu dem aoristischen Imperativ in der ersten Bitte gesagt worden ist.

In der von Gregor von Nyssa bezeugten und in jener Evangelienminuskel aufbewahrten Form der zweiten Bitte konnte dieselbe wohl von den Jüngern Jesu gebetet werden, so lange sie noch nicht den heiligen Geist empfangen hatten, nachdem das aber geschehen war, war diese Bitte an ihnen erfüllt worden, wie sie sich in der Folgezeit auch an allen Christen erfüllt hat, die in ihrer Taufe des heiligen Geistes teilhaftig geworden sind. Da man den heiligen Geist nur einmal und nicht zweimal oder öfters erhält, so ist es auch nicht möglich, noch ferner um denselben zu bitten, nachdem man ihn einmal erhalten hat. Sollte das Vaterunser aber ein christliches Gebet werden, das auch von Christen gebetet werden konnte, so mußte es vorzugsweise in dieser Bitte umgestaltet werden, was auch in folgender Weise geschehen ist.

Die Ausgießung des heiligen Geistes hatte die Geburt der Jünger Jesu als Kinder Gottes und die Stiftung der christlichen Kirche, der ἐκκλησία, zur Folge. Diese wird von Matthäus vorzugsweise ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, von den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern meistens ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ genannt. Mithin gehören die Ausgießung des heiligen Geistes und das Kommen des Reiches der Himmel, oder Gottes so eng zusammen, daß sie im Ausdrucke in der zweiten Bitte durch einander ersetzt werden konnten, ohne den Sinn derselben zu ändern. Um aber dieser Bitte doch einen anderen Sinn zu geben, durch den es zu einem christlichen Gebete umgestaltet werden sollte, ersetzte man die nähere Bestimmung zu ἡ βασιλεία, nämlich τῶν οὐρανῶν, oder τοῦ θεοῦ, durch das Possessivpronomen und betete, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.

So unverfänglich diese Aenderung auch auf den

ersten Blick erscheinen mag, so ist sie doch eine durchgreifende, indem sie der Bitte einen rein eschatologischen Charakter gibt, in welchem Sinne dieselbe in ein Gebet, das für Christen bestimmt ist, ihre volle Bedeutung hat. Aus einer βασιλεία τῶν οὐρανῶν, oder τοῦ θεοῦ ist eine βασιλεία τοῦ πατρός gemacht worden. Letztere ist aber nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche das Reich, welches sich am Ende offenbaren wird, 1. Kor. 15, 24, wenn Christus Gott dem Vater das Reich übergibt, wie dasselbe auch Matth. 13, 43 und 26, 29 in eschatologischem Sinne zu fassen ist an erster Stelle als Reich des Vaters der Gerechten und an zweiter Stelle als Reich des Vaters Jesu Christi. Somit ist diese Bitte zum Gebrauche für Christen einwandfrei umgewandelt worden, was ebenfalls von der dritten Bitte gilt. Im Munde Jesu aber konnten diese beiden Bitten einen eschatologischen Sinn nicht haben, weil er damit das Reich der Himmel, oder Gottes übergangen hätte, das zu verkündigen und zu bringen er in erster Stelle gekommen war. Daher lag es nahe, die Jünger zu lehren, um das Kommen dieses Reiches zu bitten, was er in oben bezeichneter Weise auch getan hat.

Daß die dritte Bitte ursprünglich καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς gelautet hat, ist außer den mehrmals genannten Zeugnissen auch aus inneren Gründen unzweifelhaft; denn wenn auch die Reinigung nach 1. Joh. 1, 7 durch das Blut Jesu, des Sohnes Gottes, geschieht und wir V. 9 der guten Zuversicht sind, daß er uns die Sünden vergebe und uns reinige von aller Ungerechtigkeit, und unsere Reinigung sonst im neuen Testamente nicht mit dem heiligen Geiste in Zusammenhang gebracht wird, so liegt dieser Zusammenhang doch nach dem alten Testamente nahe; denn wenn Ps. 51, 4 David Elohim bittet, daß er ihn von seinen Sünden reinige und ihn V. 9 mit Ysop entsündige, daß er rein werde, so unterläßt er es V. 13 doch nicht, sich dessen zu erinnern, daß Elohim einen Geist hat und zwar einen heiligen Geist im Unterschiede von anderen geschaffenen Geistern, der ihm ein reines Herz zu schaffen

und in ihn einen neuen gewissen Geist zu bringen vermag. Das reinigende Blut Jesu Christi war ihnen ja noch nicht mitgeteilt worden, als Jesus seine Jünger das Vaterunser beten lehrte, mithin konnte er sich damals auf dasselbe noch nicht beziehen, sondern legte ihnen in Anlehnung an das alte Testament nahe, daß der heilige Geist, um dessen Kommen er sie beten lehrte, sie reinigen werde. Außerdem kann man auch vom christlichen Standpunkte nichts dagegen einwenden, daß der heilige Geist reinigt. Bekennt doch die evangelisch-lutherische Christenheit in ihrem dritten Glaubensartikel: «In welcher Christenheit er — der heilige Geist — mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt,» und in der Vergebung der Sünden liegt auch unsere Reinigung von denselben. Schließlich wäre es ungereimt, anzunehmen, daß der heilige Geist uns erfülle, uns aber von dem nicht reinige, was ihm und seinem Wesen und Wirken in uns widerspricht.

Uebrigens ist mit dem aoristischen Imperativ καθαρισάτω auch gar nicht gesagt, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei solchen, die ihn noch gar nicht empfangen haben, eine dauernde sei und in einer Zuständlichkeit bestehe, wie in Christen, die ihn bereits empfangen haben. In diesen wirkt er allerdings zuständlich d. i. dauernd, indem er sie in einem Zustande erhält, in welchem er ihnen die Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist, zueignet und sie sich in ihrer Vervollkommnung bis zu ihrer Vollendung entwickele, wenn sie sich im Glauben zu ihm und ihrem Heilande bekennen. Der aoristische Imperativ bezeichnet mehr eine einzelne als Punkt aufgefaßte Tat, oder Tatsache, die sich an den Jüngern damals vollziehen sollte, als sie den heiligen Geist erhielten, also sich auch nur dann und in dem Augenblicke in jedem Menschen vollzieht, wenn er den heiligen Geist in der Taufe erhält.

Die Taufe aber wird Tit. 3, 5 λουτρὸν παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου genannt. Eine Erneuerung ist aber doch nur so zu denken, daß durch den heiligen

Geist etwas Neues gesetzt, und das Alte damit desavouiert wird, was doch nur als eine Reinigung in einer hier nicht näher beschriebenen Art aufzufassen ist, und das um so mehr, als diese Reinigung ein Bad, ein λουτρὸν ἀνακαινώσεως, genannt wird. An diese reinigende Erneuerung kann Christus doch nur gedacht haben, als er seine Jünger mit den Worten, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, um dieselbe beten lehrte. Dafür spricht noch ganz besonders die Imperativform, weil jene Erneuerung auch ein Geschehnis, wie nach den beiden ersten Bitten, ohne Zutun der Jünger ist; denn auch ohne ihr Zutun sind sie Kinder Gottes geworden und haben sie den heiligen Geist empfangen. Was der heilige Geist weiter an ihnen wirken sollte, darum hatten sie zunächst noch nicht zu bitten, und haben mit dem aoristischen Imperativ darum auch nicht gebeten. Also konnten die Worte, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, sehr wohl die dritte Bitte des Vaterunsers in dessen ursprünglicher Gestalt bilden.

An den Christen hat sich diese Bitte bereits erfüllt, darum ist sie für dieselben hinfällig geworden und mußte aus dem Vaterunser, wenn dasselbe zu einem christlichen Gebete umgestaltet werden sollte, in ihrer ursprünglichen Gestalt entfernt werden. Das scheint nun in zweifacher Weise geschehen zu sein, indem in der Form des Gebetes, die später in das Lukasevangelium übergegangen ist, die dritte Bitte einfach ausgelassen wurde, wohl deshalb, weil die Christen, bei denen sich diese Form gebildet, die Umgestaltung der zweiten Bitte, ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς in ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου für eschatologisch unmißverständlich genug hielten, während andere Christen sich veranlaßt sahen, die ursprüngliche Bitte durch eine neue, wie wir sie jetzt als dritte Bitte im Matthäusevangelium haben, zu ersetzen, um den eschatologischen Sinn, wie er für die beiden ersten Bitten beabsichtigt, aber in der ersten Bitte in ungenügender Weise zum Ausdrucke gebracht worden war, unzweideutig festzustellen. Das ist ihnen auch durch ihre Emendation der dritten Bitte vollkommen

gelungen. Dieselbe lautet, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

Um dieses darzulegen, wäre zuerst darauf hinzuweisen, daß die Worte ὡς ἐν οὐρανῷ einen verkürzten Satz bilden, der kein Prädikat hat. Dasselbe wäre also zu ersetzen, und es fragt sich, welches es sein soll. Alle mir bekannten Auslegungen dieser Worte lassen erkennen, — wenn man von denjenigen Auslegungen absieht, die so gewunden sind, daß man darüber im Zweifel ist, was die Ausleger eigentlich gemeint haben, — daß der Wille Gottes auf Erden ebenso geschehen solle, wie er im Himmel gegenwärtig geschieht. Bei solcher Auslegung wäre mithin das Prädikat im präsentischen Indikativ, γίγνεται, oder γίνεται, zu ergänzen. Fragt man dann, wie der Wille Gottes gegenwärtig im Himmel geschieht, so pflegen die Ausleger bei der Beantwortung dieser Frage zu sagen, daß die Menschen auf Erden den Willen Gottes ebenso erfüllen sollen, wie die Engel im Himmel ihn erfüllen, oder tun. Dabei übersehen sie freilich, daß γίγνεσθαι weder erfüllen, noch tun bedeutet. Andere wollen die Bedeutung «geschehen» für das Wort γίνεσθαι beibehalten, winden sich aber bei der Beantwortung der Frage so, daß man es nicht genau erkennen kann, wie sie ihre Antwort selbst verstehen. Die Ergänzung durch ein Präsens Indikativi ist also unmöglich; denn davon wissen wir nichts, wie der Wille Gottes gegenwärtig im Himmel sich vollzieht, oder geschieht. Geschieht etwa der Wille Gottes gegenwärtig im Himmel bei den Engeln so, wie er nach Luthers Erklärung der dritten Bitte bei uns auf Erden geschehen solle? Dann müßten wir glauben und bekennen, daß Gott gegenwärtig im Himmel allen bösen Rat und Willen bricht und hindert, so die Engel den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen, als da ist des Teufels, der Welt und ihres Fleisches Wille, sondern stärket und behält sie, die Engel, fest in seinem Wort und Glauben bis an ihr Ende. Das wäre demnach gegenwärig Gottes gnädiger und guter Wille im Himmel, wenn Luther richtig erklärt hat.

Da der aoristische Imperativ, wie bereits mehrmals darauf hingewiesen ist, die eintretende Handlung schlechthin bezeichnet, unabhängig davon, ob sich deren Eintritt in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ereignet, so müßte man annehmen, daß wenn der Eintritt dieser Handlung in Bezug auf die Erde eschatologisch gefaßt wird, also in der Zukunft liegt, auch die sich im Himmel vollziehende Handlung eine zukünftige sei, daher das Prädikat in einem Futurum Indicativi, etwa durch γενήσεται, zu ersetzen und zu übersetzen wäre: Dein Wille geschehe — am Ende der Tage — auf Erden, wie er — ebenfalls am Ende der Tage — im Himmel geschehen wird. Gegen diese Ergänzung ließe sich an und für sich nichts einwenden, wenn es nur jemand zu sagen im Stande wäre, wie der Wille Gottes am Ende der Tage im Himmel geschehen und welches derselbe sein wird, mit dem das, was auf Erden geschehen wird, verglichen werden könnte. Ohne Kenntnisse der Geschehnisse im Himmel, die den Geschehnissen auf Erden entsprächen, wären die Worte, ὡς ἐν οὐρανῷ, in dem Munde des Betenden eine leere, sinnlose Phrase. Einer solchen werden sich diejenigen, die das Vaterunser umgestaltet haben, wohl schwerlich haben bedienen wollen. Wenn sie bei einer Umdeutung des ursprünglichen Textes auch manches haben stehen lassen, was sie hätten ändern sollen, so darf man doch nicht annehmen, daß sie in dem Falle in dem Ausdrucke unpräzis gewesen wären, wo sie an Stelle des ursprünglichen Textes einen ganz neuen setzten, wie sie das in der dritten Bitte getan haben. Sie müssen sich bei diesen Worten doch etwas gedacht haben, aber was?

Nach Analogie der aoristischen Form, γενηθήτω, liegt es nahe, anzunehmen, daß jener verkürzte Satz, ὡς ἐν οὐρανῷ, durch den indikativen Aorist ἐγενήθη zu vervollständigen wäre. Derselbe aber würde eine in der Vergangenheit im Himmel eingetretene Handlung bezeichnen. Welche aber könnte diese sein? Nach der Anschauung des alten Testaments befand sich Satan nach seinem Abfalle von Gott noch unter den Engeln Gottes, Hiob 1, 6 ff., 2, 1 ff., nach

der des neuen Testamentes befindet er sich nicht mehr unter denselben. Wenn er auch, Eph. 2, 2, seine geistige Sphäre hat, in der er lebt und wirkt, so bringt ihn das neue Testament doch wesentlich zu dieser Welt, insonderheit zu den Menschen in Beziehung, außer den anderen Stellen, 2. Kor. 4, 4. Erinnern wir uns des Ausspruches Jesu, Luk. 10, 18, daß er gesehen habe, Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen, so gibt er allerdings damit den Zeitpunkt nicht an, wann er dieses Ereignis geschaut, aber es genügt uns hier auch die Tatsache an und für sich, daß Satan den Himmel habe verlassen müssen. Dieser Wille Gottes ist im Himmel bereits geschehen. Nun bittet die Christenheit in der dritten Bitte des von ihr zu einem christlichen Gebete umgestalteten Vaterunsers, daß sich dieses Ereignis nach dem Willen Gottes in gleicher Weise auch in bezug auf die Erde vollziehe, daß also Satan mit allen Dämonen, wohl auch mit allen ihm zur Beute zugefallenen Menschen, von der Erde entfernt werde, damit darnach das in der zweiten umgestalteten Bitte des Vaterunsers erbetene Kommen des Reiches des Vaters auf diese Erde sich am Ende der Tage vollziehen könne. Bei dieser Auffassung der dritten Bitte unseres Vaterunsers wird es klar, daß die zweite Bitte desselben in ihrer Umgestaltung nur in eschatologischem Sinne hat verstanden werden sollen, was nach der Fassung der ersten Bitte, wie wir oben gesehen haben, immer noch zweifelhaft hätte sein können, zumal da bei Lukas die dritte Bitte ganz fehlt. Nur im eschatologischen Sinne können die zweite und dritte Bitte von der Christenheit verstanden und gebetet werden. Chronologisch genommen, geht das, um was in der dritten Bitte gebeten wird, dem voraus, was nach der zweiten Bitte eintreten solle, weshalb die Christenheit eigentlich zuerst um die Entfernnng Satans von der Erde und dann um das Kommen des Herrlichkeitsreiches Gottes beten müßte, doch dieser Inkonsequenz scheint sich die erste Christenheit nicht bewußt geworden zu sein, aber ganz unbemerkt ist sie doch nicht geblieben; denn, wenngleich

Tertullian allerdings etwas anders erklärt, als ich, so setzt er bei aller Bewunderung der göttlichen Weisheit in der Anordnung der Bitten doch die dritte Bitte vor die zweite, wie diese Anordnung auch einzig und allein die folgerichtige ist.

Mit diesen drei Bitten waren die Jünger von Jesu gelehrt worden, um alles das zu bitten, was er zu bringen gekommen war, ich meine, mit den drei Bitten in ihrer ursprünglichen Gestalt, und es hätte weiter keiner ferneren Bitte mehr bedurft. Die Jünger brauchten nur das in diesen Bitten Erbetene willig anzunehmen, sobald der Zeitpuukt eintrat, an welchem sich das offenbaren sollte, um was sie gebeten. Erfahrungsmäßig aber standen bei den Juden dieser Willigkeit in der Annahme dessen, was Jesus brachte, zweierlei im Wege, etwas Aeußeres und etwas Inneres, wie das an den Aeltesten und Lehrern des Volkes, den Pharisäern und Schriftgelehrten, deutlich hervortrat, und um das es sich bei dem ganzen damaligen Judentume als die Hauptsache handelte, erstens der dem Volke Israel von Gott verheißene alttestamentliche irdische Segen, der ihm zu einem Mammon geworden war, und zweitens dessen Selbstgerechtigkeit in seiner Versöhnung mit Gott in gesetzlicher Grundlage. Daß beides auch bei den Jüngern eine Rolle spielte, trat bei manchen Gelegenheiten hervor. Des Judas Liebe zum Mammon wird etliche Male strafend von Jesu hervorgehoben, und auch die anderen Jünger fragen, was ihnen dafür werden solle, daß sie alles verlassen hätten und ihm nachgefolgt seien. Wiederholt wurden die Jünger ihrer Selbstgerechtigkeit wegen, die oft in ihrem Verhalten gegen einander hervortrat, von ihm zurechtgewiesen und gestraft. Daher konnte es Jesus nicht unterlassen, Bitten in das von ihm gelehrte Gebet hineinzuflechten, oder vielmehr demselben anzureihen, die sich einesteils auf den alttestamentlichen irdischen Segen bezogen, um den sie nicht sorgen, wohl aber bitten sollten, und anderesteils auf die Gerechtigkeit, die zwar aus dem Gesetze kommen sollte, aber nicht ge-

kommen war, weil kein Israelit dasselbe erfüllt hatte. Das Opfertier ohne Fehl hatte nur im Hinblick auf das sündlose Lamm Gottes, das dem Volke gesandt war, eine sühnende Bedeutung, und wer sich diesem Opferlamme gegenüber ablehnend verhielt, stand damals in seinen Sünden noch unversöhnt vor Gott da. Darum fügte Jesus noch den drei ersten Bitten eine vierte und fünfte hinzu.

Die vierte Bitte, scheint mir, wird in der ursprünglichen von Jesu gelehrten Fassung gelautet haben, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπούσιον δίδου ἡμῖν καθ'ἡμέραν. Nehmen wir diese Bitte zuerst in dieser Form, wie sie sich bei Lukas findet, so dürfte Lukas ihrer ursprünglichen Form nur das Wort τὸν ἐπιούσιον hinzugefügt haben. Dieses Wort findet sich auch bei Matthäus in der umgestalteten Form dieser Bitte, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, die freilich nicht als wohlgelungen bezeichnet werden darf.

Die Jünger hatten allen ihren Besitz verlassen und waren Jesu nachgefolgt, der auch kein eigenes Vermögen besaß. Dieses hätte für eine große Selbstverleugnung gehalten werden können, daß sie sich aus auskömmlichen Verhältnissen in vollständige Mittellosigkeit begaben. Daß es sich bei ihnen im Grunde nicht um eine Selbstverleugnung handelte, geht daraus hervor, daß sie ihre Hoffnung, wie das oft bei ihnen hervortrat, auf die baldige Vollendung und Verherrlichung des alttestamentlichen Gottesreiches in irdischer Beziehung setzten, in welchem der alttestamentliche, dem Volke Israel verheißene irdische Segen zu seiner größten Fülle gelangen werde und in welchem sie an hervorragender Stelle zu stehen und eine reichliche Entschädigung dafür, daß sie alle ihre Habe und ihr Gut verlassen, zu erhalten hofften. Diese Hoffnung muß eine so intensive gewesen sein, daß selbst ein Judas seine Habe und sein Gut hat verlassen und sich Jesu in dessen Mittellosigkeit anschließen können. Bei dieser ihrer Sinnesrichtung, die ihrer Hoffnung und Erwartung zugrunde lag, befanden die Jünger sich in der beständigen Gefahr, ihm wieder den Rücken

zu kehren. Als Jesus das Volk in wunderbarer Weise mit Brot gespeist hatte, Joh. 6, 1—71, suchte dasselbe ihn wieder. Er aber sprach V. 26, wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid. V. 27. Schaffet nicht die Speise, die vergehet, sondern die Speise, die zum ewigen Leben bleibt, welche der Sohn des Menschen euch geben wird. Nachdem er sich nun über diese Speise umständlich ausgesprochen und die Jünger gemerkt hatten, daß er ihnen keine Fülle irdischen Segens in Aussicht gestellt, heißt es V. 66, von da an nun traten viele von seinen Jüngern zurück und wandelten nicht mehr mit ihm. Ja, Jesus sah sich veranlaßt, infolgedessen auch die Zwölf zu fragen: ihr wollet doch nicht auch fortgehen? Wenn dieselben auch dieses Mal ihm in ihrer Nachfolge Treue gelobten und auch oft bei anderer Gelegenheit dieses Gelübde wiederholten, so hatten sie damit ihre Hoffnung auf Vergeltung durch irdischen Segen in der von Christo verheißenen βασιλεία τῶν οὐρανῶν, in welchem es sich um die Erlangung des heiligen Geistes, der Reinigung durch denselben und der wahren Gotteskindschaft handelte, noch nicht aufgegeben. Darum belehrte sie Jesus nicht nur, Luk. 12, 29 ff., daß sie nicht darnach trachten sollten, was sie in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν essen und trinken werden, um das sich die Völker der Welt kümmerten, da ihr Vater es wisse, daß sie der leiblichen Nahrung bedürften, und ermahnte sie nicht nur, dagegen nach seinem Reiche zu trachten, indem er die Verheißung hinzufügte, daß ihnen die leibliche Nahrung werde zugelegt werden, wie sich diese Mahnung und Verheißung auch Matth. 6, 31 ff. findet, sondern er lehrte sie auch, den Vater um die Nahrung zur Erhaltung ihres leiblichen Lebens bitten. Das Gebet drückt nicht nur das Vertrauen zu dem aus, den man bittet, sondern belebt und stärkt auch das Vertrauen zu demselben. Letzteres lag vorzugsweise in der Absicht Jesu; denn er sagte ihnen ja, daß, wenn sie nach des

Vaters Reich und Recht trachten würden, ihnen des Leibes Nahrung auch ohne Gebet zugelegt werden solle. Diesem Umstande entsprechend ist auch die dritte Bitte von Jesu gesprochen und von dem Evangelisten formuliert worden.

Das Gebet beginnt, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον. Jesus wird לֶחֶם gesagt haben. Dieses Wort aber bedeutet im Hebräischen im allgemeinen Speise für Menschen, Gen. 47, 12, oder Tiere, Jes. 65, 25, Hi. 24, 5, dann das Getreide, aus welchem Brot gebacken wird, Jes. 28, 28; 30, 23, Nahrung, Spr. 27, 27, Kl. 5, 9, Kost, Neh. 5, 14. 18, Haushaltung, 1. Kön. 5, 1, das zur Erhaltung nötige Besitztum, Koh. 11, 1. Dieser letzte Begriff des Wortes לֶחֶם dürfte seinem Sinne nach der umfangreichste und, wie aus Matth. 6, 19—34 und Luk. 12, 13—34 hervorgeht, wo Jesus vom Schatz, vom Erbe, vom Essen, von der Kleidung, vom Ernähren u. s. w. redet, auch von ihm in diesem weiten Sinne verstanden sein, welche umfangreiche Bedeutung das Wort Brot auch in der deutschen Sprache hat.

In der griechischen Sprache verhält es sich freilich anders; denn diesen weiten Sinn hat das Wort ἄρτος in dieser Sprache nicht, sondern bedeutet nur das aus Mehl, vorzugsweise aus Weizenmehl, gebackene Brot, und hat im neuen Testament auch noch die Bedeutung einer geistlichen himmlischen Speise erlangt, oder gar die Bedeutung Christi selbst, der, Joh. 6, 51, von sich selbst sagt: ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Um nun dem Brote, ὁ ἄρτος, diesen weiten Sinn des zur Erhaltung unsers leiblichen Lebens nötigen Besitztums zu geben, waren die Uebersetzer dieser Bitte aus dem Hebräischen, oder Aramäischen in das Griechische gezwungen, den Sinn desselben näher zu bestimmen, und sie haben das damit getan, daß sie demselben wohl nicht das Wort τὸν ἐπιούσιον, sondern τὸν ἐπούσιον hinzufügten.

Das Wort, ἐπιούσιον, an dieser Stelle beruht sicherlich auf einem Schreibfehler, der später nicht als solcher erkannt worden ist, und man hat sich deshalb verleiten

lassen, an ein Adjektivum ἐπιούσιος sich zu hängen, das vom Verbum ἰέναι mit dem Präfix ἐπί gebildet zu sein scheint, aus welcher Wortbildung das Wort ἡ ἐπιοῦσα, scil. ἡμέρα hervorgegangen sei, den kommenden, folgenden Tag bedeute, wovon das Adjektivum ἐπιούσιος seinen Ursprung herleite und das für den folgenden Tag Bestimmte bezeichne. Der Sinn der Bitte solle also sein, daß man sich den Lebensunterhalt für jeden Tag um einen Tag voraus oder, wenn man für den kommenden Tag den Tag ansieht, der auf den Tagesanbruch folgt, den man aber im Deutschen den heutigen Tag nennt, daß man sich denselben für den heutigen Tag erbittet. Beide Deutungen widersprechen den überlieferten Texten; denn wenn τὸν ἐπιούσιον das Brot bezeichnete, welches für den Tag erforderlich ist, der auf den Tagesanbruch folgt, also für heute, so enthielte die Bitte bei Matthäus einen Pleonasmus, da in derselben ja schon ohnehin um das Brot für heute gebeten wird, soll es aber das Brot für den morgenden Tag bedeuten, so läge darin die Besorgnis, oder die Sorge darum, daß ich nicht wisse, was ich morgen essen werde, wenn ich das Brot für morgen nicht schon heute habe. Wie eine solche Gesinnung, könnte auch eine solche Bitte dem Vater im Himmel wohl kaum gefallen.

Vielmehr erscheint es mir, daß das in Frage stehende Wort vom Verbum εἶναι mit dem Präfix ἐπί abzuleiten ist. Aus εἶναι ist das Substantivum οὐσία entstanden, wie aus ἐπεῖναι das Substantivum ἡ ἐπουσία, welches Ueberfluß bedeutet. Ἡ οὐσία bedeutet, unter anderem, Vermögen, Eigentum, Besitz. Nach Analogie von ἐπὶ τοῖς πολεμίοις εἶναι, sich bei den Feinden d. i. in der Gewalt der Feinde befinden, würde ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ εἶναι, sich bei dem Vermögen, bei dem Eigentum, bei dem Besitze befinden, heißen, und, adjektivisch ausgedrückt, hieße ἐπούσιος bei dem Vermögen, Eigentum, oder Besitze befindlich. Die Adjektiva mit der Endung ιος drücken zwar die allgemeinste Beziehung zu dem Substantivbegriff aus, von dem das Adjektivum abgeleitet ist, diese Beziehung wird

aber durch das Präfix ἐπί enger. Mithin hieße τὸν ἄρτον τὸν ἐπούσιον das Brot, das zum Besitze gehört, oder dasselbe bildet. Die Wortbildung ist analog den Adjektivbildungen, deren Adjektiva einen ähnlichen Sinn haben, z. B. ἡ γωνία heißt der Winkel, das Winkelmaß, eckiger Pfeiler. Das davon in Zusammensetzung mit ἐπί abgeleitete Adjektivum lautet ἐπιγώνιος und bedeutet einen Winkel, eine Ecke bildend. Ἡ σκιά heißt der Schatten. Davon gibt es ein in der Poesie gebräuchliches Adjektivum ἐπίσκιος, welches Wort sowohl im transitiven, wie auch im intransitiven Sinne gebraucht wird, und demnach sowohl beschattend, als auch beschattet bedeutet. Ein beschattender Baum wäre mithin ein Baum, der den Schatten bildet, oder von dem derselbe ausgeht, und ein beschattetes Land wäre ein Land, das sich im Schatten befindet. Ἡ ζημία, der Schaden, der Verlust, der Nachteil, ἐπιζήμιος, schadenbringend, nachteilig. Nehmen wir das Adjektivum ἐπουράνιος, welches vom Substantivum ὁ οὐρανός, der Himmel, abgeleitet ist und sich zweimal in den Evangelien und siebzehnmal in den Episteln findet, so bedeutet dasselbe am oder im Himmel, himmlisch, Matth. 18, 35, ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος, mein Vater der himmlisch geartet ist, sich zum Himmel in Beziehung befindet, zum Himmel gehört, Joh. 3, 12, τὰ ἐπουράνια, himmlische Dinge, Dinge, die zum Himmel gehören, 1. Kor. 15, 40, σώματα ἐπουράνια, himmlische Körper, die zum Himmel gehören, u. s. w. Man wird einwenden wollen, daß es mit den hier beigebrachten Beispielen zwar seine Richtigkeit haben könne, aber ein Adjektivum ἐπούσιος gebe es in der griechischen Sprache nicht. Darauf kann ich antworten, daß es ein Adjektivum ἐπιούσιος auch nicht in der griechischen Sprache gibt. Wir haben es hier mit Hypothesen zu tun, von denen diejenige den Vorzug verdient, die in die Schriftstelle einen klareren und verständlicheren Sinn zu bringen vermag, welchen Vorzug ich für meine Hypothese glaube in Anspruch nehmen zu dürfen. Hat sich das Wort ἐπούσιος im ursprünglichen Texte gefunden, so ist es ebenso, wie ἐπιούσιος, eine Neubildung und darum schwer verständlich

gewesen. Bei solchem Umstande ist ein Schreibfehler ebenso naheliegend, wie die Schwierigkeit, denselben zu verbessern. Hat man ferner versucht, mit ἐπιούσιος alle möglichen und unmöglichen Experimente zu machen, so haben dieselben die Bedeutung des Wortes ὁ ἄρτος nicht nur nicht erklärt, sondern haben unlösbare Rätsel geschaffen.

Daß aber die Evangelisten mit dem Adjektivum ἐπούσιος nicht das Brot als den Besitzstand der damaligen Jünger bezeichnen wollten, die ja in der Nachfolge Christi gar keinen Besitz hatten, sondern nur, daß dasselbe nicht in den engen Grenzen des griechischen Begriffes des Wortes ὁ ἄρτος, sondern in den Grenzen des hebräischen Begriffes des Wortes לֶחֶם verstanden werden solle, geht daraus hervor, daß sie ὁ ἄρτος nicht durch das Possessivpronomen, ἡμέτερος, sondern durch den Genitiv des Personalpronomens, ἡμῶν, näher bestimmten und letzteres nicht vor das Substantivum, sondern hinter dasselbe setzten, also nicht ἡμῶν τὸν ἄρτον τὸν ἐπούσιον, sondern τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπούσιον schrieben. Die Ersetzung des Possessivpronomens durch den Genitiv des Personalpronomens geschieht im Griechischen, wenn kein besonderer Nachdruck auf das Substantivum, zu welchem es hinzugefügt ist, gelegt werden soll. Es soll also mit den betreffenden Worten nicht gesagt sein, daß das Brot als persönliches Eigentum der Jünger bezeichnet werden soll, sondern nur, daß es das zu ihrer Erhaltung nötige Besitztum, also weder ein im engeren Sinne aus Mehl gebackenes Brot, noch eine himmlische oder geistliche Speise ist. Da das Wort, Brot, in der deutschen Sprache, wie bereits bemerkt, schon an und für sich die weite Bedeutung des hebräischen Wortes לֶחֶם hat, so ist es nicht erforderlich, demselben durch ein Epitheton erst diese Bedeutung zu geben, und darum ist an der gegebenen Stelle auch das Epitheton τὸν ἐπούσιον nicht ins Deutsche zu übersetzen.

Bis hierher stimmt die Emendation der vierten Bitte bei Matthäus mit der ursprünglichen Fassung bei Lukas überein, und nun beginnen die Abweichungen von derselben.

Zunächst fällt es auf, daß Lukas sich eines präsentischen Imperativs, δίδου, bei der Wiedergabe dessen, was Jesus gesagt hatte, bedient, während sich in der Emendation bei Matthäus ein aoristischer, δός, findet. Dann sagt Lukas, ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, bei Matthäus dagegen steht ἡμῖν σήμερον.

Der präsentische Imperativ bei Lukas ist durch τὸ καθ' ἡμέραν bedingt. Ἡμέρα heißt Tag, dann bedeutet das Wort auch Zeit, Alter, Leben. Die Präposition κατά cum acc., von der Zeit, bedeutet, in der Nähe der Zeit, ungefähr, dann um die Zeit, zur Zeit, aber auch, durch einen Zeitraum hindurch, also während. Demnach würde καθ' ἡμέραν heißen, zur Zeit eines Tages, oder während eines Tages, und καθ' ἑκάστην ἡμέραν heißt, an jedem Tage, oder täglich. Oft aber wurde auch im Griechischen ἑκάστην fortgelassen, wobei καθ' ἡμέραν die Bedeutung von καθ' ἑκάστην ἡμέραν behielt. Es sollte also damit eine Reihenfolge von Tagen ausgedrückt werden, die aber nicht in ihrer Gesamtheit als eine Zeitdauer, sondern als einzelne Tage gefaßt wurden. Die Bedeutung einer Gesamtheit von Tagen, oder einer zusammenhängenden Zeitdauer erhielt das zu einem Adverbium gewordene καθ' ἡμέραν erst durch den neutralen Artikel τὸ, der demselben vorgesetzt wurde, wie das hier bei Lukas geschehen ist, τὸ καθ' ἡμέραν; denn das Neutrum des Artikels, τὸ, den Adverbien beigefügt ohne Hinzusetzung eines Substantivs, oder ohne Beziehung auf ein solches, verallgemeinert den Begriff und stellt ihn als ein Ganzes mit Ausdehnung und Dauer dar. Mit Beziehung nun darauf, daß ἡμέρα auch Zeit im allgemeinen, Alter, Leben bedeutet, gewinnt der Begriff, τὸ καθ' ἡμέραν, die Bedeutung von während der Lebensdauer. Die Bitte bezieht sich also auf das Brot, oder die Nahrung, dessen, oder deren wir während der Lebensdauer bedürfen. Hätte nun Lukas diese Bitte durch den aoristischen Imperativ ausgedrückt, so hätte in derselben gelegen, daß der Vater den Jüngern den Lebensunterhalt mit einem Male fürs ganze Leben darreichen solle. Ein solches Gebet hatte Jesus sie wohl nicht gelehrt, sondern sicherlich die Bitte,

daß der Vater ihnen während ihres Lebens die Nahrung nach ihrem Bedürfnisse zuteile. Darum hat Lukas sich auch des präsentischen Imperativs bedient; denn wie der Indikativ des Präsens die in der Gegenwart dauernde Handlung bezeichnet, so bezeichnet der Konjunktiv, Optativ, Imperativ, Infinitiv und das Partizipium, hier also insonderheit der Imperativ, die dauernde Handlung schlechthin, mag dieselbe nun in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft liegen, im Gegensatze zu den entsprechenden aoristischen Formen, die mehr eine einzelne, als Punkt aufgefaßte Tatsache bezeichnen.

Außerdem läge in dem aoristischen Imperativ etwas Kategorisches, etwas unbedingt Forderndes, das eine Gesinnung des Bittenden bekundete, die sich nicht geziemte bei Bitten um irdische Dinge. Wenn es sich um geistliche Dinge handelt, ohne die der Mensch für Zeit und Ewigkeit verloren ginge, dann wäre eine solche Intensität beim Bitten gerechtfertigt, handelt es sich aber um irdische Dinge, die uns unseren ewigen Bestand, unser ewiges Dasein weder verbürgen, noch geben können und sollen, so ist es wohl Gott zu überlassen, uns den Lebensunterhalt zu geben, wann, wie viel und wie lange er es für gut befindet. Das liegt nun schon in dem Ausdrucke τὸ καθ' ἡμέραν, in welchem weder Zeit, Maß, noch Ziel des Gewährens des Lebensunterhaltes berührt, sondern im allgemeinen gesagt wird, daß wir um die Gewährung desselben, und zwar während unserer Lebensdauer, bitten, den ja Gott ohnehin auch ohne unser Gebet uns geben will. Dieser Umstand wird aber noch ganz besonders durch den präsentischen Imperativ hervorgehoben; denn derselbe ist hier als Präsens de conatu zu fassen. Bei mehreren Verben im Griechischen, die ihrem Begriffe nach eine noch nicht zum Abschlusse gebrachte Handlung bezeichnen, heben die Formen des Präsensstammes zuweilen dieses Hinstreben zum Ziele nachdrücklich hervor, gegenüber dem Aoriste, der das Ziel ausdrückt, zu welchen Verben besonders διδόναι gehört. Im Deutschen bedient man sich zur Bezeichnung dieser noch nicht abgeschlossenen

Handlung oft der Umschreibung mit «wollen». Also würde die vierte Bitte nach Lukas im Deutschen lauten: Unseren Lebensunterhalt wolle du uns während der Lebenszeit, oder für jeden Tag, scil. unseres Lebens, gewähren.

Diese Bitte wäre für Christen als Kinder Gottes ganz in derselben Form ohne Zweifel ebenso passend gewesen, wie für die Jünger Jesu zu damaliger Zeit, als sie noch nicht Kinder Gottes dem Wesen nach waren, und es hätte keine Veranlassung vorgelegen, dieselbe irgendwie umzugestalten. Dennoch hat man sich eine Umgestaltung, wie sie bei Matthäus vorliegt, gestattet, oder gemeint, eine solche vollziehen zu müssen. Was könnte aber wohl der Grund für eine solche Umgestaltung gewesen sein?

Matthäus berichtet 6, 34, daß Jesus gelehrt habe: Sorget nicht auf den morgenden Tag; der morgende Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner Plage. Diese Lehre konnte nun sehr leicht dahin verstanden werden, daß ein Christ in bezug auf seines Leibes Nahrung nicht über den Tag hinaus denken, also auch in seinem Gebete über einen solchen nicht hinaus gehen solle. Nun heißt καθ' ἡμέραν eigentlich während eines Tages und erst in erweiterter Bedeutung an jedem Tage oder täglich. Wie leicht konnte es da geschehen, daß man den neutralen Artikel, τὸ, für eine falsche Konjektur hielt und, um Mißverständnissen vorzubeugen, geglaubt hat, καθ' ἡμέραν in seiner eigentlichen Bedeutung dahin präzisieren zu müssen, daß man statt seiner σήμερον setzte. Σήμερον ist das attische τήμερον, das aus τῇ ἡμέρᾳ entstanden ist und «an dem Tage» bedeutet, d. h. heute. So glaubte denn wenigstens ein Teil der Christenheit und vermutlich der judenchristliche Teil, da diese Form der Bitte in das Matthäusevangelium übergegangen ist, sich den Lebensunterhalt nur für einen, den gegenwärtigen Tag, erbitten zu dürfen. Da die Gewährung schon um der kurzen Spanne Zeit willen nur eine einmalige Handlung am Tage sein konnte, waren sie gezwungen, den präsentischen Imperativ in der ursprünglichen Fassung

dieser Bitte durch einen aoristischen zu ersetzen, und erbaten sich infolgedessen den Lebensunterhalt in einer Gabe für einen Tag und zwar in ganz kategorischer Weise, wobei allerdings der zarte Hauch, der in dem Präsens de conatu und überhaupt in der ganzen Fassung dieser Bitte bei Lukas umweht, verloren ging und sich dieselbe zu einer solchen gestaltete, wie sie überhaupt nicht und am wenigsten von Christen, den wahrhaftigen Kindern Gottes, gebetet werden könnte. Daß Judenchristen diese Härten, die sie in diese Bitte gebracht, weniger empfanden, läßt sich daraus erklären, daß sie einerseits nicht das Sprachgefühl fürs Griechische besaßen, wie die nationalen Griechen, und andererseits von ihrer gesetzlichen Grundlage aus, auf der sie gestanden, bevor sie Christen geworden waren, es gewohnt waren, in kategorischerer Weise mit Gott zu reden, als Heidenchristen, zumal da sie die Verheißung des alttestamentlichen irdischen Segens für sich hatten, die den Heidenchristen nicht gegeben war. Außerdem wurden sie bei ihrer Umgestaltung des Vaterunsers zu einem christlichen Gebete durch ihre Anlehnung an jüdische Gebete, die ihnen zu geläufig und lieb waren, dazu verleitet, in Alttestamentlichem stecken zu bleiben. Das bewirkte die Macht der Gewohnheit. Vielleicht lag auch das Bestreben vor, die vierte Bitte bezüglich des aoristischen Imperativs den drei vorhergehenden Bitten äußerlich analog zu gestalten, was dann aber auf Kosten deren Sinnes geschehen ist.

Dankenswert ist es, daß uns die Bitte in ihrer ursprünglichen Form noch bei Lukas aufbewahrt worden ist; denn sonst hätten wir diese schwerlich noch erkennen können. Lukas, dessen Evangelium, Luk. 1, 3, überhaupt auf Forschungen beruht, wird sich offenbar über die damaligen verschiedenen Formen, in denen das Vaterunser im Gebrauche war, orientiert haben, und eine gnädige Fügung Gottes ist es, daß diese Feinheiten in der Sprache, und die Ursprünglichkeit in der Fassung an dieser Stelle von Ueberarbeitern unberührt geblieben ist.

Nun gehen wir zur fünften Bitte über. Bei Lukas lautet dieselbe, καὶ ἄφες ἡμῖς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, und bei Matthäus. καὶ ἄφες ἡμῖν τὸ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Beide Uéberlieferungen weichen im ganzen unwesentlich voneinander ab, lassen aber doch erkennen, daß uns die ursprüngliche Form bei Matthäus erhalten ist, während der Text bei Lukas eine Emendation von heidenchristlicher Hand zu sein scheint.

Bevor wir aber auf die Abweichungen eingehen, muß ich darauf hinweisen, daß diese Bitte, gleich der dritten Bitte in der ursprünglichen Form, mit der kopulativen Konjunktion καί beginnt. Daraus dürfte zu schließen sein, daß mit dem καί vor der dritten Bitte eine Gedankenreihe ihren Abschluß findet, wenigstens daß die drei ersten Bitten zusammengehören. Dasselbe müßte auch für die vierte und fünfte Bitte gelten, die ebenfalls durch καί miteinander verbunden sind. Da aber diese beiden Bitten mit der sechsten und siebten zusammen wieder zu einer Gedankengruppe gehören, so wäre die Kopula καί vor der fünften Bitte nicht verständlich, wenn man nicht annimmt, daß das Vaterunser in seiner ursprünglichen Gestalt überhaupt, mit der fünften Bitte seinen Abschluß gefunden hatte, und die sechste und siebte Bitte von späterer Hand hinzugefügt worden sind, und das um so mehr, als diese beiden letzten Bitten einerseits keine neuen grundlegenden Gedanken enthalten, also schwerlich zum ursprünglichen Texte des Vaterunsers, wie dasselbe von Jesu gelehrt worden ist, gehört haben, und andererseits so ungeschickt formuliert sind, daß man sie nur für ein menschliches Machwerk halten kann. Außerdem findet sich die siebente Bitte nicht einmal bei Lukas. Doch davon später.

Obgleich die Abweichungen in den beiden Emendationen der fünften Bitte bei Lukas und Matthäus voneinander unwesentlich sind, so lassen sich die in beiden vorgenommenen Veränderungen doch als solche erkennen, daß durch dieselben die fünfte Bitte in eine Fassung hat gebracht werden sollen, die es ermöglicht, daß sie auch

von Christen gebetet werden konnte, wenn man dieselbe mit der Fassung vergleicht, die sie nach dem Kodex Bezae in Cambridge bei Lukas gehabt hat. Sie lautet daselbst, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίομεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, und stimmt in dieser Fassung bis auf eine Wortform vollständig mit der Ueberlieferung bei Matthäus überein; also darf man annehmen, daß diese gemeinsame Form der Bitte die ursprüngliche gewesen sein wird. Auf die einzige Differenz, die sich zwischen Matthäus und dem Kodex Bezae bei Lukas findet, besteht darin, daß der Kodex Bezae das Präsens ἀφίομεν in Uebereinstimmung mit den übrigen Handschriften bei Lukas, die allerdings ἀφίεμεν schreiben, hat, während die Handschriften bei Matthäus den Aorist, ἀφέκαμεν, haben. Doch auch auf diese Differenz kommen wir, wie auf die übrigen Differenzen, die sich nach den verschiedenen Emendationen zwischen Matthäus und Lukas finden, noch später zurück.

Der Anfang der fünften Bitte ist bei beiden Evangelisten gleichlautend, καὶ ἄφες ἡμῖν. Da der aoristische Imperativ die einzelne Tatsache unabhängig von der Zeit, in der sie sich ereignet, bezeichnet, so geht daraus hervor, daß es sich in dieser Bitte nicht um eine dauernde Tätigkeit, oder um Zustände handelt, die sich auch in die Zukunft hinaus ausdehnen werden, sondern um eine Tat, durch die ein vorhandenes Schuldverhältnis aufgehoben werden soll, damit dasselbe weiter nicht mehr bestehe. Dieses Schuldverhältnis ist durch Schulden, die nicht bezahlt worden sind, entstanden, wie Matthäus und nach dem Kodex Bezae auch Lukas dasselbe Wort in der Pluralform, ὀφειλήματα, haben. Nun heißt ἀφιέναι ὀφειλήματά τινι nicht, jemandem unbezahlte Schulden verzeihen, wie ἀφιέναι ἁμαρτίας τινι die Sünden, die Fehltritte, verzeihen heißt, sondern die Schulden vergeben, d. h. erlassen, also auf Geltendmachung von Ansprüchen verzichten. Aber um welche Erlassung unbezahlter Schulden handelt es sich hier? Auch davon später.

Wie bereits erwähnt, steht bei Matthäus ὀφειλήματα,

bei Lukas ἁμαρτίαι, oder nach dem Kodex Bezae ebenfalls ὀφειλήματα, und Matthäus fährt in der Erklärung der fünften Bitte, V. 14 u. 15 mit παραπτώματα fort. Der Unterschied, der zwischen diesen drei Begriffen im einzelnen besteht, ist schwer auseinanderzuhalten, da sie oft fast synonym für einander gebraucht werden. Im allgemeinen aber kann man sich den Unterschied etwa in der Weise veranschaulichen, daß παράπτωμα das Vorübergehen an einem Ziele bedeutet, ἁμαρτία dagegen das Nichterreichen desselben, und insofern beides eine Verschuldung involviert, wenn man verpflichtet ist, das Ziel nicht zu verfehlen, sondern zu erreichen, so werden sowohl die παραπτώματα, als auch die ἁμαρτίαι zu ὀφειλήματα. Hatte man sich also verpflichtet, bei einem erreichten Ziele zu bleiben, und blieb man nicht bei demselben, so beging man ein παράπτωμα, erreichte man aber das Ziel nicht, blieb man auf halbem Wege stehen, oder schlug man eine falsche Richtung ein, die nicht zum Ziele führte, so hatte man eine ἁμαρτία begangen. Dieses werde durch Beispiele erläutert. Israel, mit dem Jahwe und das mit ihm einen Bund geschlossen, beging, falls es sich nicht in der Uebereinstimmung mit dieser Bundesordnung hielt, ein παράπτωμα. Hatte diese Bundesordnung den Zweck, Israel auf die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die ἐκκλησία, auf Christum, vorzubereiten und demselben zuzuführen, erreichte aber Israel diese βασιλεία nicht, so hatte es ἁμαρτίαι begangen. Christen, die sich in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, in der ἐκκλησία, befinden, begehen παραπτώματα, wenn sie sich mit den Ordnungen dieser βασιλεία nicht in Uebereinstimmung erhalten. Da aber die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ihre Glieder für die βασιλεία τοῦ πατρός, das Herrlichkeitsreich in eschatologischem Sinne, vorbereiten soll, so begehen dieselben ἁμαρτίαι, wenn sie dieses Reich nicht erreichen, oder verfehlen. Somit können παραπτώματα und ἁμαρτίαι ein und dasselbe bedeuten und sich nur darin unterscheiden, wie man sie beurteilt, ob im Hinblick auf das verlassene Ziel, oder im Hinblick auf das nicht erreichte Ziel; denn durch ein und dasselbe

Verhalten irrt man von dem einen Reiche ab und verfehlt das andere, beide Reiche aber sind Gottes.

Ist nun bei Matthäus die fünfte Bitte, und nach dem Kodex Bezae auch bei Lukas, in der ursprünglichen von Jesu gelehrten Gestalt aufbewahrt worden, so liegt in den Worten, ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν die Bitte ausgesprochen, daß der Vater bei der Offenbarung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, also bei der Ausgießung des heiligen Geistes, auf die Bezahlung aller Verschuldungen, verzichte, die auch diejenigen auf sich lasten hatten, die da bereit waren, den heiligen Geist anzunehmen und in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν einzutreten; denn auch sie standen unter dem Fluche, den die Nichtbefolgung der Ordnungen des alttestamentlichen Gottesreiches nach sich zog, da sie als Glieder dieses Reiches zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet waren, worauf auch Paulus Gal. 3, 10 hinweist, indem er hinzufügt V. 11, daß es offenbar sei, daß mit dem Gesetze keiner vor Gott gerecht werde, also waren es auch die Jünger nicht geworden, bevor sie in die neue Ordnung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν getreten waren. Es waren demnach alle ihre ὀφειλήματα noch unbezahlt und sie hatten nichts, womit sie dieselben bezahlen und tilgen konnten. Unbezahlt und ungetilgt aber konnten sie nicht bleiben, weil es dem Wesen Gottes entspricht, es mit seinem Willen ernst zu nehmen. Das einzige Mittel zu damaliger Zeit und unter damaligen Verhältnissen, da die Erlösung und Versöhnung durch Jesum Christum noch nicht geschehen war, von dieser Schuld befreit zu werden, war, daß der Vater auf die Bezahlung derselben verzichtete. Darum lehrte Jesus nun seine Jünger bitten: Vater, erlaß uns unsere Verschuldungen, aber auch hinzufügen, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Was soll dieser Zusatz besagen?

Der Indikativ des Aorists, ἀφήκαμεν, besagt, daß es sich um einzelne Handlungen handelt, die in der Vergangenheit liegen. Die Jünger sollen mit diesem Zusatze zur Bitte es nicht als verdienstliches Werk Gotte vorhalten, daß sie in ähnlichem Falle ebenso gehandelt

haben, wie sie jetzt den Vater bitten, daß er mit ihnen handeln solle, sondern sie sollen sich selbst dessen erinnern, wie sie im gegebenen Falle gezwungen gewesen sind, zu handeln, wenn ein Volksgenosse ihnen verschuldet war, dem es absolut unmöglich war, seine Schuld zu bezahlen. Mochten sie ihn bestrafen, oder nicht, unter allen Umständen waren sie gezwungen, demjenigen Schuldner, der sich ihnen auf Gnade, oder Ungnade übergab, dessen Schuld zu erlassen und auf die Bezahlung derselben zu verzichten, was sie vielleicht mehr als einmal werden getan haben. Nun sagte ihnen Jesus, wenn ihr betet, so betet also, d. h. übergebt euch dem Vater auf Gnade und Ungnade in dem Bewußtsein, daß es euch absolut unmöglich ist, eure Schuld abzutragen. Mag er euch bestrafen, oder nicht bestrafen, das sei ihm und seiner Gnade überlassen, die Hauptsache ist die, daß er auf die Zahlung Verzicht leiste, und ich gebe euch die Erlaubnis, so zu bitten, weil ich auch die Zusicherung geben kann, daß er mit euch dann ebenso verfahren wird, wie ihr das aus eurer praktischen Erfahrung wißt, daß demjenigen Schuldner die Schulden erlassen werden, dem es absolut unmöglich ist, sie zu bezahlen, der aber bittet, daß sie ihm erlassen werden, wie ihr das ja auch mit euren Schuldnern getan habt. So anschaulich, so instruktiv war die Belehrung Jesu, die er seinen Jüngern zu Teil werden ließ, daß es wohl unmöglich anzunehmen ist, daß sie ihn nicht werden verstanden haben. Er wollte sie anleiten, getrost und mit aller Zuversicht dieses Gebet zu sprechen.

Was haben aber die ersten Christen aus dieser fünften Bitte gemacht, als sie sie für ihre Zwecke umgestalteten, indem sie das Vaterunser zu einem christlichen Gebete machen wollten? Die Judenchristen verfuhren dabei anders, als die Heidenchristen.

Den Judenchristen, die ihre gesetzliche Gesinnung auch mit in das Christentum hinübernahmen, waren die Begriffe ὀφειλήματα und ὀφειλέτης so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, und ihnen erschien das ἀφιέναι τὰ

ὀφειλήματα τοῖς ὀφειλέταις, als das Höchste, was ein Mensch überhaupt leisten konnte, so daß sie es gar nicht empfanden, daß es im Christentum auch hätte anders sein können. Dabei erinnerten sie sich der Lehre Jesu, Matth. 5, 23—26, daß man sich zuvor mit denen versöhnen müsse, mit denen man etwas vorgehabt habe, bevor man im Gebete vor Gott hintritt, und meinten infolgedessen, daß es genüge, die Bitte im Sinne Jesu zu ändern, wenn man den aoristischen Indikativ, ἀφήκαμεν, in einen präsentischen verwandelt, ἀφίομεν oder ἀφίεμεν, welche Formen in den Handschriften gleich gut bei Matthäus bezeugt sind, und wenn man sich damit vor Gott bereit erklärt, auch den Schuldigern die Schuld zu erlassen, und Gott bittet, er solle einem eben so vergeben, wie man bereit sei, seinem Schuldiger zu vergeben. Diese präsentische Form ist ja auch in unser deutsches Vaterunser übergegangen, welches in der fünften Bitte lautet, vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Diese Bitte ist aber dadurch zu einer solchen gemacht worden, wie sie wohl weder ein Jude, noch ein Christ beten dürfte, was gleich ersichtlich werden wird, wenn wir zweierlei erwägen.

Das Präsens ἀφίομεν, oder ἀφίεμεν kann als Präsens de conatu gefaßt und empfunden werden, und würde dann den Sinn haben, wir sind bereit zu vergeben, während der Aorist, ἄφες, die abgeschlossene Handlung bezeichnet, und steht er noch im Imperativ wie hier, so hat er etwas sehr kategorisches an sich. Also der Vater soll unbedingt, unter allen Umständen vergeben, während wir uns nur bereit erklären, auch zu vergeben. Dabei gewinnt die Bitte in dieser Form allerdings eine Berufung auf uns selbst vor Gott, was jedenfalls nicht christlich ist. Besser wäre es schon gewesen, wenn der Aorist, ἀφήκαμεν, geblieben wäre, wie er sich auch in einigen Handschriften findet, wenn gleich die Bitte damit noch nicht zu einer christlichen geworden wäre; denn der Begriff ὀφείλημα ist nicht christlich, nicht neutestamentlich. Er findet sich in den Episteln nur Röm. 4, 4, wo er aber zur

Erklärung einer alttestamentlichen Ordnung gebraucht wird. Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe ὀφειλέτης. Derselbe findet sich viermal in den Episteln, keinmal aber bezeichnet das Wort der Christen Verhältnis zu Gott, ihrem Vater. Röm. 1, 14 bekennt sich Paulus als ein Schuldner der Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen. Röm. 8, 12 sagt Paulus, daß wir nicht dem Fleische Schuldner seien, Röm. 15, 27 heißt es, daß Makedonia und Achaja Schuldner der Heiligen zu Jerusalem sind. Gal. 5, 3 bezeugt Paulus, daß ein Beschnittener schuldig sei, das Gesetz zu halten; also handelt es sich auch hier um eine Auseinandersetzung auf alttestamentlicher Grundlage. Dasselbe gilt von dem Begriffe ὀφειλή, welches Wort sich zweimal, Röm. 13, 7 und 1 Kor. 7, 3, und vom Begriffe, ὀφείλειν, das sich dreiundzwanzigmal in den Episteln findet, und zwar Act. 17, 29; Röm. 13, 8; 15, 1 u. 27, 1 Kor. 5, 10; 7, 3 u. 36; 9, 10; 11, 7 u. 10, 2 Kor. 12, 11 u. 14, Eph. 5, 28, 2 Thess. 1, 3; 2, 13; Philem. 18, Hebr. 2, 17; 5, 3 u. 12, 1 Joh. 2, 6; 3, 16; 4, 11 und 3 Joh. 8, keinmal aber im Sinne einer Verschuldung, einer Sündenschuld Gott gegenüber, die wir zu bezahlen verpflichtet wären und die Gott erlassen möchte, weil keine Bezahlung möglich ist. Daß die genannten Begriffe keine neutestamentlichen sein können, geht einesteils daraus hervor, daß die Christen in keiner gesetzlichen Grundlage in einem Verhältnisse zu Gott stehen, und andernteils daraus, daß die Schuld der Christen durch Jesum Christum bereits bezahlt ist, oder, richtiger gesagt, daß die Christenheit in Jesu Christo den vor Gott gültigen Wert besitzt, mit dem ihre Schulden getilgt sind. Mithin ist an einen solchen Schuldenerlaß bei Christen garnicht zu denken, wie der es ist, um den Jesus seine Jünger hat beten gelehrt zu einer Zeit, als sie noch nicht Christen waren.

Dieses hatten die Heidenchristen sehr wohl empfunden, weshalb sie in der fünften Bitte τὰ ὀφειλήματα durch τὰς ἁμαρτίας ersetzten, wie diese Lesart bei Lukas im Vaterunser gebräuchlich geworden ist. Von dem Begriffe

ἁμαρτία ist oben die Rede gewesen. Mit dieser Umgestaltung haben die Heidenchristen die Bitte noch in einem anderen Sinne für Christen als Gebet brauchbar gemacht.

Da durch die Umgestaltung des Vaterunsers zu einem Gebete für Christen die dritte und vierte Bitte einen eschatologischen Sinn erhalten haben, so lag die Veranlassung vor, auch der fünften Bitte einen eschatologischen Anstrich zu geben, wie das bei Lukas geschehen ist, indem in den meisten Handschriften für τὰ ὀφειλήματα τὰς ἁμαρτίας gesetzt worden ist. Dadurch gewinnt ἀφίημι, oder ἀφίω, welche Nebenform sich auch findet, die Bedeutung von verzeihen. Es würde die Bitte demnach lauten: verzeihe uns unsere Fehltritte scil. auf dem Wege zum Reiche der Herrlichkeit hin. Dabei ist im zweiten Teile der Bitte ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις durch ἀφίομεν, oder ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ersetzt worden, welche Umgestaltung an und für sich als glücklich bezeichnet werden kann, weil durch den präsentischen Indikativ ἀφίομεν die Bitte etwas bescheidener geworden ist, als sie bei Matthäus durch den aoristischen Indikativ ἀφήκαμεν lautet. Hier klingt die Bitte zu unbescheiden, um nicht unverschämt zu sagen, da sie den Sinn hat: ich bin dir im Erlassen der Schulden meiner Schuldiger zuvorgekommen, jetzt hinke nach, lieber Vater, und erlaß auch mir meine Schulden, während die Bitte bei Lukas den Sinn hat: ich bin bereit, jedem, der mir schuldig ist, die Schuld zu erlassen. Der Ausdruck, ὀφείλων, ist nach dem neuen Testamente gerechtfertigt, da nach demselben, wie oben gezeigt, die Christen einander verpflichtet sind.

Trotzdem aber ist die Fassung bei Lukas nicht so fromm, wie sie nach den bisherigen Wahrnehmungen aussieht. War schon bei Matthäus der seinen Schuldigern vergebende Christ durch den Nominativ des Personalpronomens ἡμεῖς in den Worten ἡμεῖς ἀφήκαμεν in seiner Handlung nachdrücklich hervorgehoben, wie der Nominativ der Personalpronomina nur dann gebraucht wird, wenn

die Person, um die es sich handelt, mit Nachdruck hervorgehoben werden soll, — ἀφήκαμεν allein wäre ganz genügend gewesen — so wird dieser Nachdruck bei Lukas dadurch nicht beseitigt, daß das Personalpronomen ἡμεῖς durch das Pronomen definitum, αὐτοί, ersetzt worden ist, da auch dieses Pronomen einen Gegenstand deutlich sondert und vor anderen hervorhebt und hier zu übersetzen wäre, entweder: wir selbst sind bereit, zu vergeben, oder: wir sind von selbst, also aus eigenem Antriebe, d. i. freiwillig, bereit, zu vergeben. In beiden Fällen wäre der Geruch des Eigenlobes unverkennbar.

Derselbe wird aber noch durch καὶ γάς verstärkt, welche Worte eine Begründung der Bitte zum Ausdruck bringen, durch welche der Bittende den Vater nötigen, ja zwingen will, die getane Bitte zu erfüllen. Wenn das nun auch richtig ist, daß wir die Bitte um Vergebung der Sünden nicht dringend genug an den Vater richten können, so ist das doch nicht richtig, diese Dringlichkeit auf Eigenlob zu basieren. Es hätte bei der Umwandlung der fünften Bitte in eine christliche der zweite Teil in ihrer ursprünglichen Form ganz fortgelassen werden sollen, zumal da der aoristische Imperativ in der Bitte, ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας, die Dringlichkeit derselben schon recht stark zum Ausdrucke bringt. In der Gestalt aber, wie sie sich erhalten hat und auch gegenwärtig noch in der Christenheit gebraucht wird, ist sie überhaupt als Gebet und insonderheit als christliches Gebet ganz unmöglich. Es ist Gott zu überlassen, die Bereitwilligkeit des Bittenden, versöhnlich gegen seinen Nächsten zu sein, zu erkennen, der dieselbe wahrlich nicht übersehen wird, wenn sie vorhanden ist, und nicht ist im Gebete vor Gott auf dieselbe zu pochen. Daß das aber hat geschehen können, ist eben ein Beweis dafür, daß es auch Christen leicht passieren kann, ihre Gebete in ungeschickter Weise Gotte vorzutragen. Es ist leider so menschlich, worüber Jesus auch Matth. 20, 22 klagt: ihr wisset nicht, was ihr verlangt, — ja auch nicht einmal, wie ihr es verlangt.

Jetzt folgen nach Matthäus noch zwei Bitten, die sechste und siebte, von denen bei Lukas nur die sechste aufbewahrt worden ist. Daß diese Bitten von Jesu den Jüngern gelehrt sein sollten, halte ich für sehr unwahrscheinlich, da ich den Gedanken derselben sonst nicht in der Schrift begründet finde, daß Gott einen Menschen in Versuchung führt. Im alten Testament ist ja wohl gesagt, daß Gott selbst Menschen versucht habe, nicht aber, daß er jemanden in Versuchung geführt. 1 Mos. 22, 1 ist gesagt worden, Gott habe Abraham versucht, worauf Hebr. 11, 17 Bezug genommen ist, und Joh. 6, 6 hat Jesus seinen Jünger Philippus versucht, für die Zeit des neuen Testamentes gilt es aber nach Jak. 1, 13, daß niemand es mehr dafür erachten dürfe, daß er von Gott versucht würde; denn Gott versuche keinen. Vielmehr werde jeder so versucht, daß er von seiner eigenen Lust hingezogen und gelockt wird. Im neuen Testamente findet sich — ich meine in den Episteln — das Wort πειράζειν dreiundzwanzigmal, πειρᾶσθαι dreimal und πειρασμός zwölfmal, aber in keiner Stelle ist gesagt, außer Hebr. 11, 17, an der von der Versuchung Abrahams die Rede ist, daß Gott jemals einen Menschen versucht habe. Wie sollte Jesus da gar die Christen ihren Vater haben bitten lehren wollen, daß er sie nicht in Versuchung führe?

Auch seinen damaligen Jüngern konnte er eine solche Bitte unmöglich in den Mund gelegt haben, da selbst in den Evangelien, die doch alttestamentliche Schriften sind, und in denen πειράζειν sich fünfzehnmal und πειρασμός sich neunmal finden, keinmal gesagt worden ist, daß ein Mensch von Gott in Versuchung geführt worden sei. Eine Ausnahme scheint die Versuchung Jesu, Luk. 4, 1 ff., Mark. 1, 13 und Matth. 4, 1 ff., zu bilden, doch auch nur auf den ersten Blick hin.

Bei Lukas lautet der Bericht, Ἰησοῦς ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου, d. i. Jesus wurde durch den Geist in der Wüste herumgeführt vierzig Tage lang, — nun folgt ein Participium Präsentis, das nicht übersetzt werden kann

damit er vom Teufel versucht werde, oder um vom Teufel versucht zu werden, weil es nur dann möglich ist, das Participium in kausalem und finalem Sinne mit «damit», oder «um zu» aufzulösen, wenn es auf die Zukunft geht. Geht es aber auf die Gegenwart, oder Vergangenheit, dann ist es mit «weil», oder «dadurch daß» aufzulösen. Die Uebersetzung jedoch, weil er, oder dadurch daß er vom Teufel versucht wurde, ergibt keinen annehmbaren Sinn, es sei denn, daß man sich an dem Sinne genügen lassen wolle, die Versuchung Jesu durch den Teufel habe ihm so viel Unruhe bereitet, daß der Geist deswegen gezwungen war, ihn in der Wüste herumzuführen; denn verlassen konnte und durfte er ihn nicht, der Teufel aber wollte ihn bald an diesem und bald an jenem Orte versuchen. Eine solche Abhängigkeit des Geistes vom Teufel ist aber nicht annehmbar. Besser schon wäre es, das Participium in konzessivem Sinne mit «obgleich» aufzulösen, weil dadurch zum Ausdrucke gelangte, daß, obgleich Jesus vom Teufel versucht wurde, der die Macht hatte, ihn nach seinem Belieben hinaufzuführen, Luk. 4, 5, und ihn auf die Zinne des Tempels zu stellen, Luk. 4, 9, ihn dennoch der Geist in der Wüste umtrieb, d. h. daß Jesus keineswegs völlig der Macht des Teufels überlassen war, sondern in der Macht des Geistes stand, von dem er Luk. 4, 1, ganz erfüllt war. Schlichter jedenfalls und darum am meisten zu empfehlen, wäre die Auflösung des Participiums im temporalen Sinne, und da es ein präsentisches ist, mit «während», d. i. während er vom Teufel versucht wurde. Der Teufel benutzte jenen Aufenthalt Jesu in der Wüste dazu, um ihn aus eigenem Antriebe und im eigensten Interesse zu versuchen. Weder besaß er dazu eine Vollmacht von Gott, noch lag es in der Absicht Gottes, ihn vom Teufel versuchen zu lassen. Sollte er versucht werden, so versuchte Gott selbst ihn dadurch, daß er ihn vierzig Tage in der Wüste hungern ließ. Hatte Gott dem ersten Menschen gesagt, er solle von einem bestimmten Baume nicht essen, so scheint er Jesu gesagt

zu haben, daß er von irdischer Speise überhaupt während seines Aufenthaltes in der Wüste nicht essen solle, wodurch der erste Rat Satans sehr gut motiviert erschiene, desgleichen auch die Antwort Jesu. Eine Auflösung des Participiums im temporalen Sinne mit «nachdem» ist unmöglich, weil es kein aoristisches, sondern ein präsentisches ist. Ebenso unmöglich ist eine Auflösung im hypothetischen Sinne mit «wenn», wie das geschieht, wenn das Participium als hypothetischer Vordersatz anzusehen ist, weil hier keine hypothetische Periode vorliegt.

Bei Markus heißt es: Ἰησοῦς ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ. Die Ausdrucksweise ist dieselbe, wie bei Lukas; also ist auch nach diesem Berichte nicht gesagt, daß Jesus vom Vater in die Versuchung geführt worden sei.

Matthäus berichtet: Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, also — darnach wurde Jesus von dem Geiste in die Wüste hinaufgeführt, — nun folgt ein Infinitiv, den man notgedrungen als eine Zweckbestimmung der Handlung auffassen muß, obgleich er ein passiver ist; denn der Zweck einer Handlung wird in der Regel durch einen aktiven Infinitiv ausgedrückt, und infolgedessen kann man nicht anders übersetzen, als — um vom Teufel versucht zu werden. Diese Stelle wäre in der ganzen Bibel die einzige, aus der hervorginge, daß Gott auch in Versuchung führt. Wenn man aber in Erwägung zieht, daß Lukas und Markus diesem Umstande widersprechen, so möchte ich vermuten, daß auch bei Matthäus ursprünglich statt des passivischen Infinitivs, πειρασθῆναι, dessen Gebrauch bei der Zweckbestimmung zu ungewöhnlich ist, das Participium, πειραζόμενος, mit einem entsprechenden Nachsatze gestanden haben wird, wenngleich es bis jetzt nicht möglich gewesen ist, diese Lesart in irgend einer Handschrift nachzuweisen. Vielleicht hat aber auch statt πειρασθῆναι καὶ ἐπειράσθη gestanden, in welchem Falle zu übersetzen wäre, und er wurde vom Teufel versucht. Eine dritte Möglichkeit wäre noch die, daß statt ἀνήχθη

ἀναχθείς und statt πειρασθῆναι ἐπειράσθη gestanden hat. Dann wäre das aoristische Participium, ἀναχθείς, in temporalem Sinne mit nachdem aufzulösen, und die Uebersetzung würde lauten, nachdem Jesus darnach von dem Geiste in die Wüste hinaufgeführt worden war, ward er von dem Teufel versucht. Diese letzte Konjektur wäre meiner Ansicht nach die beste.

Nehmen wir schließlich noch 1. Mos. 2, 3—3, 8, so geht auch aus dieser Stelle hervor, daß Gott selbst die ersten Menschen hat versuchen, sie aber nicht in die Versuchung Satans hat führen wollen, und daß dieser die Versuchung Gottes nur benutzt hat, um dieselbe zu einem bösen Ende zu führen.

Auch die Erzählung von Hiob bezeugt, daß dieser sich nicht von Gott in Versuchung geführt, sondern direkt von Gott versucht fühlte; denn Hiob 1, 16 wird das vom Himmel fallende Feuer das Feuer Gottes genannt, nach 2, 3 ist er ohne Grund von Gott verdorben, nach 2, 5 sollte Gott seine Hand ausrecken und sein Gebein und Fleisch antasten, und nach 2, 10 nahm Hiob auch von Gott das Böse an, wie er das Gute von ihm angenommen hatte.

In Berücksichtigung aller dieser Schriftstellen muß man dem Apostel Jakobus Recht geben, der da, 1, 13, sagt, daß keiner, der versucht wird, nach dem neuen Testamente von Gott versucht wird, und daß nach dem alten Testamente zwar wohl Menschen direkt von Gott versucht wurden, aber Gott keinen in Versuchung führte. Daher ist es einerseits unwahrscheinlich, daß Jesus seine Jünger beten gelehrt habe, μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, andererseits aber ist es wahrscheinlich, daß die ersten Christen nach Laienart diese Bitte erfunden haben, denen die Episteln, also das neue Testament, noch nicht allenthalben zugänglich waren — wenn diese, die Episteln, überhaupt damals schon existierten, da die Umgestaltung des Vaterunsers sehr weit zurückdatiert werden muß, — die aber aus dem alten Testamente wußten, daß, wenn Gott den Menschen versucht, Satan sich dann auch an

denselben heranmacht, und daraus schlossen, daß wenn Satan dabei ist, Gott den Menschen wohl in die Versuchung Satans geführt haben wird, und sich infolgedessen für berechtigt hielten, Gott zu bitten, daß er sie nicht in Versuchung führe, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, d. i. sondern sie beschütze vor dem Bösen, ob vor einer Person, oder vor einer Sache, das ist ein Problem. Sprachlich kann es beides heißen, ὁ πονηρός oder τὸ πονηρόν, der Böse, oder das Böse.

Da nur Jesu und den ersten Menschen gegenüber Satan als Versucher auftritt, in anderen Versuchungen aber entweder Gott, oder Jesus an den bezeichneten Stellen, oder in sehr vielen Stellen der Schrift andere Menschen als Versucher auftreten, wo es nicht unentschieden gelassen ist, durch wen die Versuchung ausgeführt ist, oder, wie 2 Kor. 13, 5, der Mensch sich nicht selbst versucht, oder durch seine Fehler, Gal. 6, 1 und durch seine Lust, Jak. 1, 13 versucht wird, so werden die ersten Christen nicht an den Bösen gedacht haben, sondern an das Böse.

Wenn im neuen Testament 1 Thess. 3, 5 von dem Versucher die Rede ist, ὁ πειράζων, so ist das die einzige Stelle im neuen Testamente, an welcher Satan direkt als Versucher genannt wird, übrigens aber nur in hypothetischer Weise; denn der Apostel verhütet es ja, daß es wirklich zu einer Versuchung durch Satan kommt, wenn man unter ὁ πειράζων glaubt, ausdrücklich Satan verstehen zu müssen und nicht auch einen Irrlehrer, der als Versucher auftritt. 1 Kor. 7, 5 wird ebenfalls in hypothetischer Weise Satan als Versucher genannt, doch hinzugefügt, daß die Lust, die Unkeuschheit, es sei, in der die Versuchung ihren Sitz hat. Nach Apok. 2, 10 wird Satan etliche ins Gefängnis werfen, auf daß sie versucht werden, aber es ist nicht gesagt, daß er selbst sie auch im Gefängnisse versuchen werde. Ueberhaupt erscheint es mir als ein unmöglicher Gedanke, daß der Vater im Himmel seine Kinder, die es dem Wesen nach und darum voll und ganz sind, dem Teufel zuführen

wird, damit er sie versuche. Schon jeder irdische Vater beschützt und behütet seine Kinder vor ihren Feinden, wie sollte das der himmlische Vater nicht noch in einem viel höheren Maße tun?

Das Verbum ῥύεσθαι findet sich in den Evangelien viermal und in den Episteln dreizehnmal, keinmal aber steht es in Beziehung zum Satan, oder zu dem Teufel, weshalb es schwer anzunehmen ist, daß es sich in der siebenten Bitte auf den Teufel bezieht. Die einzige Stelle, in der ῥύεσθαι entfernt auf den Teufel Bezug hat, wäre Kol. 1, 13, an der gesagt ist, daß der Vater uns befreit habe von der Macht der Finsternis. 2 Petr. 2, 9 ist gesagt, daß der Herr die Frommen aus Versuchung zu erretten weiß. Dieser Gedanke brächte die siebente Bitte der sechsten schon näher, und besinnen wir uns noch auf 2 Tim. 4, 18, woselbst es heißt: der Herr aber wird mich bewahren vor allem Tun der Bosheit, oder mich bewahren vor jedem bösen Werk, oder, wie Luther übersetzt, vor allem Uebel, und erretten in sein himmlisches Reich, so sehen wir, daß es durchaus wahrscheinlich ist, daß ἀπὸ τοῦ πονεροῦ in der siebenten Bitte von den ersten Christen nicht von dem Bösen, dem Teufel, sondern von dem Bösen, dem Uebel, verstanden sein wird, und ferner, daß die Bitte einen eschatologischen Charakter besitzt, was noch deutlicher hervortritt, wenn wir ῥύεσθαι im 1 Thess. 1, 10 beachten, wo ausdrücklich gesagt ist, daß Jesus uns bewahrt vor dem Zorngerichte, das kommt, oder vor dem zukünftigen Zorn. In Rücksicht darauf aber, daß Satan die Gelegenheit zu benutzen pflegt, gerade dann vorzugsweise sich an Menschen zu machen, wenn auch nicht in eigener Person, so doch durch die Dämonen, wenn jene sich in der Versuchung befinden, kann man es wenigstens vermuten, wie einige Ausleger darauf gekommen sind, unter τοῦ πονεροῦ in der siebenten Bitte Satan zu verstehen.

Der Schluß des Vaterunsers lautet, ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Daß derselbe einen Zusatz bildet, der dem Vaterunser später

hinzugefügt worden ist, ist allgemein anerkannt. Daher brauche ich auf diesen Umstand nicht besonders hinzuweisen, wohl aber möchte ich hervorheben, daß es gerade aus diesem Zusatze ganz besonders deutlich hervorgeht, daß die ersten Christen bei der Umgestaltung des Vaterunsers bestrebt gewesen sind, demselben einen eschatologischen Charakter zu geben. Dessen Sinn, der dieses Gebet spricht, ist auf das Reich der Herrlichkeit in Ewigkeit gerichtet.

Bei einer korrekteren Umgestaltung des Vaterunsers zu einem christlichen Gebete, hätte dasselbe ganz gehaltvoll und wertvoll werden können, in der Gestalt aber, wie es uns überliefert worden ist, hat es weder Christus gelehrt, noch kann es als Mustergebet gelten, und wäre entweder umzuarbeiten, oder außer Gebrauch zu setzen.

Verlag von J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

Baum, Mathilde. Johann Wilhelm Baum. Ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß. 1809—1878. Zweite, stark vermehrte Auflage. brosch. ℳ 3.50; gebd. ℳ 4.50

Beykert, Jean-Dan. professeur au Gymnase de Strasbourg. Notice biographique. Relation de sa captivité à Dijon etc. Lettres à sa femme, 1793, 1794. M. 1 Lith. ℳ 3.20

Bruch, Dr. Fr. Kindheit u. Jugenderinnerungen. Aus seinen schriftl. Aufzeichngn. mitgeteilt v. Th. G(erold). Mit 3 Radirungen von E. G(erold). ℳ 2.50

Bruch, Joh. Fr. Seine Wirksamkeit in Schule u. Kirche 1821—1872. Aus seinem handschriftl. Nachlasse hrsgb. v. Th. G(erold). ℳ 2.50

Butzer, Martin. Le réformateur de l'Alsace par Th. Gerold. A l'école du dimanche de Saint-Nicolas. Souvenir du 1 Nov. 1891. M. 1 Bilde. ℳ —.20

Kannengießer, Paul. Zum Gedenktage des elsässischen Reformators Martin Butzer. Mit Porträt. ℳ —.30

Pellikans von Rufach, Konrad, Hauschronik. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Deutsch von Th. Vulpinus. ℳ 3.50

Reuß, Rudolf. Mag. Johann Daniel Brunner. Ein Lebensbild aus der protestant. Kirche und Schule Straßburgs (1756—1844). ℳ 1.—

— Zum Gedächtnis Martin Butzer's, des Straßburger Reformators. Mit 1 Bilde. ℳ —.20

Rocholl, H. Matthias Erb. Ein elsässischer Glaubenszeuge aus der Reformationszeit. ℳ 1.20

Stricker, Ed. Johannes Calvin als erster Pfarrer der reform. Gemeinde zu Straßburg. Nach urkundl. Quellen. ℳ 1.20

Vulpinus, Theodor. Der lateinische Dichter Johannes Fabricius Montanus (aus Bergheim i. Els.) 1527—1566. Selbstbiographie in Prosa und Versen, nebst einigen Gedichten von ihm. Verdeutscht. —.80

Ziegler, Theobald. Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia. Rede. ℳ —.50

Zoepffel, Rich. Johannes Sturm, der erste Rektor der Straßburger Akademie. Rede. ℳ —.40


APR 11 '62
MAY 16 '57
Nov. 19. 05



